ANTİK ÇAĞ'DAN XXI. YÜZYILA

BÜYÜK İSTANBUL TARİHİ

DİN

CİLT 5



PROJE YÖNETİCİSİ

M. Âkif Aydın

EDİTÖR

Coşkun Yılmaz

BÜYÜK İSTANBUL TARİHİ

CİLT V

PROJE YÖNETİCİSİ
M. Âkif Aydın

EDİTÖR
Coşkun Yılmaz

YAYIN KURULU
M. Âkif Aydın
Coşkun Yılmaz
Feridun M. Emecen
Yunus Uğur
Tuncay Başoğlu
Mehmet İpşirli
Coşkun Çakır

KÜLTÜR A.Ş.
Genel Müdür
Nevzat Kütük
Proje Koordinatörü
Fatih Yavaş

İBB KÜLTÜR AŞ.



Maltepe Mahallesi
Topkapı Kültür Parkı
Osmanlı Evleri
Topkapı Zeytinburnu
34010 İstanbul
T: +90 0212 467 07 00
iletisim@kultursanat.org
www.kultursanat.org
ISBN (Takım): 978-605-9132-16-9
ISBN: 978-605-9132-25-1
Seri No: Tarih Serisi - 1
Yayınevi No: 15321

BÖLÜM EDİTÖRLERİ
Dünya Ölçeğinde İstanbul
Yunus Uğur

Topoğrafya ve Yerleşim
Mehmet Karakuyu

Siyaset ve Yönetim
Feridun M. Emecen
Coşkun Yılmaz

Demografi
Yunus Koç

Toplum
Arif Bilgin

Din
Hür Mahmut Yücer

İktisat
Coşkun Çakır

Ulaşım ve Haberleşme
Ali Akyıldız

Edebiyat, Kültür ve Sanat
Hatice Aynur

Mimari
H. İbrahim Düzenli

Eğitim, Bilim ve Teknoloji
Mehmet İpşirli
Salim Aydüz

Söyleşi: Hafızalarda İstanbul
Beşir Ayvazoğlu

BİLİM VE DANIŞMA KURULU
A. Haluk Dursun
Abdülhamit Kırmızı
Ahmet Emre Bilgili
Beşir Ayvazoğlu
Cemalettin Şahin
Çiçek Derman
Erhan Afyoncu
Fikret Sarıcaoğlu
Halil İnalcık
İlber Ortaylı
İskender Pala
İsmail E. Erünsal
Kemal Beydilli
Korkut Tuna
Mehmet Genç
Mustafa İsmet Uzun
Orhan Okay
Ömer Faruk Harman
Sadettin Ökten
Turhan Kaçar
Uğur Derman
Uğur Tanyeli

İLMÎ REDAKSİYON
Feridun M. Emecen
Kemal Beydilli
Tuncay Başoğlu
Ömer Faruk Harman
Mustafa İsmet Uzun
Turhan Kaçar
Cemalettin Şahin

RESİM ALTI METİNLERİ
Uğur Demir
Kemal Beydilli

SON OKUMA
Mustafa Birol Ülker

GÖRSEL EDİTÖR
Uğur Demir

GÖRSEL ARAŞTIRMA
M. Esat Coşkun
M. Erhan Demir
A. Fatih Yılmaz
Ahmet Önal
Hasan Yapıcı
Kemalettin Kuzucu
Ramazan Demir
İrfan Dağdelen

FOTOĞRAF
İsmail Küçük
Coşkun Aydın
A. Bilal Arslan
M. Esat Coşkun
Ersin Çetintaş
Ahmet Akman
Sercan Samancı
TSM- BOA- SMEY
İBB ATATÜRK
KÜTÜPHANESİ
İSAM

İMLA VE TASHİH KONTROL
Mustafa Demiray

TASHİH KOORDİNASYONU
Sabahattin Yenice

BİBLİYOGRAFYA KONTROL
Abdülkadir Şenel

TASHİH
Pelin Aslan
Aylin Samancı
Semih Atiş

TASARIM
Bülent Erkmen

GRAFİK UYGULAMA
Barış Akkurt, BEK
Emre Çelik, BEK
Merve Çakıroğlu, MAS
Önder Sakıp Dündar, BEK
Sarp Sözdinler, BEK

BASKI VE RENK AYRIMI
Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mahallesi,
Soğuksu Caddesi, No: 3
Kağıthane – İstanbul
Tel: 0212 294 10 00
info@masmat.com.tr
Sertifika No: 12055



İcadiye Bağlarbaşı Caddesi
No: 40 Üsküdar 34662 İstanbul
T: +90 0216 474 08 50
isam@isam.org.tr
www.isam.org.tr



İSTANBUL
2015


ANTİK ÇAĞ'DAN XXI. YÜZYILA
BÜYÜK
İSTANBUL
TARİHİ
DİN

TAKDİM

M. ÂKİF AYDIN
PROJE YÖNETİCİSİ

Bu şehr-i Stanbul ki bî-misl ü bahâdır
Bir sengine yekpâre acem mülkü fedâdır
Nedim

Dünyada İstanbul kadar siyasi, ekonomik, kültürel, stratejik ve hatta dinî bakımlardan tarihe damgasını vuran pek az şehir vardır. İstanbul deyince Roma/Bizans ve Osmanlı imparatorluklarına başkentlik etmiş, iki kıtayı, dolayısıyla iki dünyayı ve iki büyük denizi birleştiren bir şehirden bahsediyoruz. Dünya siyasetine ya bu şehirden veya bu şehrin duruşu dikkate alınarak yön verilmiştir. İstanbul her dönemde dünya ticaretinin gözdesi olan bir şehir olma özelliğini korumuştur. Bu sebepledir ki her dönem İstanbul çok kalabalık bir nüfusu ve zenginliği kendisine çekmiştir.

İstanbul'un önemi ve büyüklüğü bunlarla da sınırlı değil. Doğu Ortodoks kiliselerinin en büyüğü, Rum Ortodoks Kilisesi, Hristiyanlığın Bizans'ta resmen kabulünden beri hep bu şehirde öğretilerine, yönlendirmelerine en fazla değer verilen bir dinî merkez olarak varlığını sürdürmüştür. Yine bu şehir Yavuz Sultan Selim'den itibaren hilafetin kaldırılmasına kadar dört asır İslam hilafetine makar olmuş ve dünya Müslümanlığının gözü ve gönlü hep bu şehre çevrilmiştir.

Bu durum aynı zamanda sivil ve dinî mimarinin en güzide eserlerinin neden bu şehirde toplandığını da izah etmektedir; mimarlar, sanatkârlar en görkemli eserlerini bu şehirde ortaya koyma imkânı bulmuşlar, bunun için çabalamışlardır. Doğu mabetlerinin en eskilerinden birisi olan Ayasofya hâlâ ilk yapıldığı görkemiyle bu şehirde ayakta. Kız Kulesi ve Galata kulesi hala İstanbul'un simge eserlerinden. İslam mimarisinin en göz alıcı eserleri Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Şehzadebaşı, Sultanahmet camileri başta olmak üzere Osmanlı cami mimarisinin en güzide örnekleri hâlâ bu şehrin müminlerine hizmet ediyor. Köprüler, su kemerleri, sarnıçlar ve bentler burada yaşayanların hayatlarını kolaylaştırmak için şehrin muhtelif yerlerine ve civarına damgasını vurmuş medeniyet eserleri. Büyük Saray'ın kalıntıları, Ayvansaray'daki Tekfur Sarayı, Doğu Roma/Bizans, Topkapı Sarayı Osmanlı yönetimin/medeniyetinin izlerini günümüze taşıyor. Özellikle Topkapı Sarayı sergilediği tevazu ve ihtişamla Osmanlı İmparatorluğu'nun dayandığı dinamikleri anlatıyor gibi. Boğaziçi ve Adalar Osmanlı saray mimarisinin ve sivil mimarinin en güzel eserlerini bünyesinde taşıyor.

Sadece mimari ve tabii güzellikler değil, kültürel zenginlikler de bu şehre damgasını vurmuştur. İki büyük hukuk sistemi, Roma ve İslam hukuklarının en önemli iki derlemesi *Corpus Iuris Civilis* ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* bu şehirde hazırlandı. Bizans ve Osmanlı kültür ve sanatlarının en güzel eserleri bu şehirde ortaya kondu. İstanbul bütün imparatorluktaki en değerli kültür ve sanat adamlarını kendine çekti, bünyesinde yetiştirdi. Bâkî, Nedim, Nef'î, Şeyh Galip, Yahya Kemal, Necip Fazıl şiirlerini bu şehirde yazdılar. Şeyh Hamdullah, Karahisarî, Kazasker Mustafa İzzet, Hasan Rıza, Sami Efendi en güzel hatlarını burada meşk ettiler. Ortodoks Kilisesi'nin en güzel ilahileri bu şehirde bestelendi. Hafız Post, Buhurîzade Mustafa Itrî, Hammamîzade İsmail Dede Efendi, Zekâî Dede, Sultan III. Selim, Nâyî Osman Dede, Hacı Arif Bey, Tanburî Cemil dinî ve lâdinî en güzel bestelerini bu şehirde yaptılar. Nedim'in bir sengine acem mülkünü feda etmesi bu kültürel zenginlik sebebiyle de olmalı.

İstanbul'un stratejik önemini anlatmaya gerek var mı? Doğu'ya söz geçirmek isteyen Batı, Batı'ya hâkim olmak isteyen Doğu hükümdarlarının gönlünde hep İstanbul'a sahip olmak var olmuştur. Sıcak denizlere inme hayali kuran Kuzey'in hedefinde de Akdeniz'e geçişin anahtarı olan İstanbul vardır. Hz. Peygamber'in Müslümanlara müşterek bir hedef olarak İstanbul'u göstermesi ve sonrasında nice İslam ordularının fetih için bu şehre yönelmesi boşuna değildir. Bu yönleriyle İstanbul'a sahip olmak hem bir mazhariyettir hem de o nisbette bir sorumluluk.

Kabul etmek gerekir ki Cumhuriyet yönetimi biraz başkent Ankara'yı ortaya çıkarmak düşüncesiyle biraz Osmanlı tarihine soğuk bakışının etkisiyle İstanbul'u ikinci plana itmeye, onun ihtişamını ve bir ülke için sunduğu imkânları görmezlikten gelmeye çalıştı. Şehrin imparatorluğun son yıllarında sahip olduğu bir milyon iki yüz bin nüfusun Cumhuriyet'in ilk yıllarında beş yüz bine düşmüş olması hem bu bakışın ve hem de devletin küçülmesinin kaçınılmaz sonucu gibidir. En az bir çeyrek asır şehre ciddi hiçbir yatırım yapılmadı.

Ne var ki İstanbul öyle kolaylıkla ikinci plana atılacak, unutturulacak, ihtişamı görmezlikten gelinecek bir

şehir değildi. 1950'lerden itibaren yavaş yavaş, 1980'lerden itibarense süratli bir şekilde İstanbul, dünya şehirleri arasında hak ettiği yeri almaya başladı. Bugün Türkiye'nin sanayi, iktisat ve ticaret hayatının kalbi bu şehirde atıyor, bünyesinde mevcut üniversiteler, yayın kuruluşları ve her türlü sanat etkinlikleriyle ülkemizin eğitim, kültür ve sanat hayatına burası yön veriyor. Barındırdığı Hristiyan-Bizans ve Osmanlı-İslam medeniyetinin en güzide eserleri, Haliç, Boğaziçi ve Adalar başta olmak üzere sahip olduğu tabiat güzellikleri geçmişte olduğu gibi bugün de İstanbul'un güzelliğine güzellik katmaya devam ediyor.

Evet, böyle bir şehre sahip olmak gerçekten büyük bir mazhariyettir. Fakat aynı zamanda bir sorumluluktur. Onu tarihî, kültürel ve doğa güzellikleriyle birlikte koruma sorumluluğu. Gelecek nesillere güzide bir emanet olarak tevdi etme sorumluluğu. Bu sorumluluk sadece onu korumanın omuzlarımıza yüklediği bir sorumluluk değil, onu şimdiki ve gelecek nesillere bütün yönleri ve zenginlikleriyle tanıtmak da buna dâhildir. Sorumluluğumuzu artıran ve biraz da şehrin büyüklüğüne dikkatimizi bir kez daha çeviren, Marmaray kazıları başta olmak üzere son zamanlarda yapılan arkeolojik kazıların İstanbul'un 8000-8500 yıllık bir tarihinin olduğunu gözlerimizin önüne sermesiydi.

Bu sorumluluk bilinciyle üç yüz kadar bilim adamının desteğini alarak bu şehre, bu şehrin tarihî ve aktüel kimliğine yakışır bir tarihini yazmaya koyulduk. Bu çalışmayı ortaya koyan yönetim ve bilim ekibi kısa zamanda bu çapta bir eseri hayata geçirmek için geceyi gündüze kattı. Bunu yaparken kuru bir siyasi tarih veya sosyal tarih ortaya konulsun istenmedi. On üç ana konu tespit edilerek, tarih öncesinden günümüze kadar İstanbul bütün yönleriyle insanımızın bilgi ve dikkat alanına getirilmek istendi.

Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi on üç ana bölüm halinde tematik olarak planlandı ve hazırlandı. İlk bölümde "İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri" ve dünya tarihindeki yeri ortaya konmaya çalışıldı. Onları "Topoğrafya ve Yerleşim", "Siyaset ve Yönetim", "Demografi", "Toplumsal Hayat", "Dinî Hayat", "İktisat, Ulaşım ve Haberleşme", "Edebiyat, Sanat ve Kültür", "Mimari", "Eğitim, Bilim ve Teknoloji" bölümleri takip etti. Son bölümde hayatlarını veya hayatlarının büyük kısmını İstanbul'da geçirmiş kültür, sanat ve bilim adamlarıyla yapılan konuşmaları içeren "Hafızalardaki İstanbul" yer aldı

Elinizdeki İstanbul tarihinin bir şehir tarihi olmanın ötesinde özellikler taşıdığının altını çizmek gerekir. Bizans İmparatorluğu döneminde Doğu Roma, Osmanlı İmparatorluğu döneminde geniş Osmanlı coğrafyası bu şehirden yönetildiği ve ona buradan yön verildiği için İstanbul tarihi aynı zamanda önemli ölçüde Bizans ve Osmanlı tarihidir. Çünkü bu şehirdeki gelişmeler her iki imparatorluğu derinden etkilemiştir.

Şurasını da özellikle vurgulamak gerekir. İstanbul tarihi ele alınan on üç ana konuyla ilk defa bu ölçüde siyasi tarihin dışına çıkmış, din, eğitim, bilim, teknoloji, sanat, kültür, iktisat, hukuk tarihi, diğer konuların ve özellikle sosyal tarih araştırmalarının konusu olmuştur.

Eserin ortaya çıkmasında editörümüz Coşkun Yılmaz'ın olağanüstü çabası, günler geceler boyu devam eden mesaisi başat rolü oynadı, şükran borçluyuz. Öte yandan, bölüm editörlerinin ve yayın kurulunun çabaları ile redaksiyon, bilim ve danışma kurulunun katkılarını da burada teşekkürle anmalıyım.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.'nin ısrarlı taleplerinin belirleyici olduğunun altını çizmeliyim. Başından beri İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanı Dr. Mimar Kadir Topbaş bu projeyle yakından ilgilendi, destek verdi. Doğrusunu ifade etmek gerekirse böyle ağır bir yükün altına girerken onun desteğine her zaman güveneceğimizi biliyorduk. İstanbul'u geliştirme ve yaşanır bir şehir yapma desteklerine kültür alanında elimizden geldiğince bir katkı düşüncesiyle bu yükü üstlendik. Kitabın, muhtevasının ötesinde elinizdeki şekil güzelliği ve mükemmelliği içinde sunulmasında Kadir Topbaş'ın yakın ilgisinin ve katkısının büyük rolü var. Kendisine şahsım ve İstanbul Tarihi ekibi adına en samimi şükranlarımı sunarım.

Kültür A.Ş.'nin o dönemki genel müdürü Sabri Dereli'nin, sonraki genel müdür Nevzat Kütük'ün her zorluğumuzu aşma yolundaki gayretleri olmasaydı böyle bir projenin gerçekleşmesi mümkün olmayabilirdi.

Şüphesiz şükran duymamız, minnet duygularımızı belirtmemiz gerekenler sadece bunlarla sınırlı değil. Çok geniş bir bilim adamları kadrosuna, kurumlara, kuruluşlara, yetkililere şükran hislerimizi ifade etmemiz gerekir. Teşekkür sayfasında bunların oldukça geniş ama tam olmayan bir listesini vermeye çalıştık. Nasıl ifade edersek edelim layıkı veçhile teşekkürden aciz olduğumuzu belirtmeliyim.

On ciltlik *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*'yle bu şehrin büyüklüğüne layık bir eser ortaya koyabilmiş, onun zenginliklerini ve dünya siyasi, sosyal, ticari ve kültürel tarihindeki yerini gereği gibi belirtebilmişsek kendimizi bahtiyar hissedeceğiz.

Saygılarımla.

ÖNSÖZ

COŞKUN YILMAZ
Editör

"Şehirlerin Sultanı"...

Hiçbir şehir bu tanımlamaya İstanbul kadar layık görülmemiştir... Doğal güzelliğiyle, coğrafi konumuyla, stratejik mevkiiyle, kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış olmasıyla, tarihî geçmişiyle, askerî önemiyle, ticari fonksiyonuyla, dinî merkez oluşuyla, siyasi rolüyle, toplumsal yapısıyla, demografik zenginliğiyle, kültürel renkliliğiyle, bilimsel, kültürel ve hukuki birikimiyle, entelektüel ortamıyla, mimari anıtlarıyla, payitahtlığıyla ve de Boğaz'ı, Haliç'i ve Marmara'sıyla! ...

"İmparatorlar ve Sultanlar Şehri"dir İstanbul... Roma, Doğu Roma/Bizans ve Osmanlı gibi dünya tarihini şekillendiren büyük imparatorluklara 1600 sene (330-1923) payitahtlık yapmış ve yeryüzünün en uzun ömürlü başkenti unvanını almıştır. Hiçbir şehir, imparatorları/sultanları açısından İstanbul'unki kadar uzun bir listeye ev sahipliği yapmamıştır. 95 Roma/Bizans imparatoru ve 30 Osmanlı padişahı bu şehirde hüküm sürmüştür.

"Payitaht-ı Zemin/Yeryüzünün merkezi"dir İstanbul. Bunda Boğaz'ın etrafında konumlanması yanında, Doğu ve Batı'nın bitiş ve başlangıcını kendi sınırlarında barındırmasının da önemli bir rolü vardır. Jeopolitik konumu, askerî, siyasi ve dinî etkisiyle de "Dünya başkenti", "Şehirler kraliçesi", "Belde-i tayyibe/Kutsal belde", "Ümmü'd-dünya/Dünyanın annesi"... şeklinde isimlendirilmektedir ki, bunlar İstanbul'un konumuna vurgu yapan tanımlamalardan bazılarıdır...

Bir şehir devleti olarak tarih sahnesine çıkan, yolculuğuna imparatorluklar payitahtı olarak devam eden İstanbul, kurucu, inşacı ve kuşatıcı kimliği, farklı tecrübeleri bir arada barındıran bünyesi ve kadim geleneği ile insanlığın sadece geçmişine değil ufkuna da hitap eden en önemli ve dönüştürücü medeniyet merkezlerinden birisidir.

Hristiyanların ilk başkenti İstanbul'dur. İlk Hristiyan imparator Konstantin tarafından ilk Hristiyan imparatorluğun başkenti olarak tasarlanıp geliştirilen İstanbul, Ayasofya başta olmak üzere bu dinin kadîm ve görkemli abidevi yapılarını bünyesinde barındırır. Hristiyanlık tarihinin mühim olaylarının mekânı ve en büyük iki mezhebinden birisinin, Ortodoksluğun kurucu merkezi, patrikhanesinin de ev sahibidir.

İstanbul Müslümanlar için, fethi Hz. Muhammed tarafından müjdelenen, fâtihi ve ordusu övülen, mukaddes bir hedef ve Müslümanlara 400 sene "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye" olmuş, "hilâfet merkezliği" yapmış bir şehirdir. Kudüs hariç hiçbir şehir iki dinin mensupları tarafından burası kadar kutsal kabul edilmemiştir.

Müslümanlar ve Hristiyanlar kadar eski bir geçmişe sahip olmamakla birlikte İstanbul'un Museviler için de ayrı bir önemi vardır. Zorla din değiştirmeye mahkûm edildikleri, bunu kabul etmeyenlerin ise katledildiği veya sürgüne zorlandıkları İspanya, Portekiz ve diğer Avrupa ülkelerinde yaşam imkânı bulamayan Yahudilerin inançlarını özgürce yaşadıkları ve korundukları bir merkez olmuştur İstanbul.

Geçmişten devraldığı beşerî birikimi yeni katılımlarla zenginleştirip, bütün insani renklere kendi iklimlerinde yaşama imkânını sunan, dünyanın en zengin dinî ve etnik çeşitliliğine sahip Osmanlı İstanbul'u, demografik zenginliği, şahitlik ettiği ve sahnesi olduğu olaylar, kültürel renkliliği, farklı inanç mensuplarının yaşamlarındaki serbestlik ve kimliklerini ifade açısından, uzun asırlar din ve mezhep kavgalarıyla yoğrulan Avrupa'nın önde gelen yerleşim merkezlerine kıyasla "Dünyanın Sığınağı" kabul edilmiş bir şehirdir

Tarih sahnesine İstanbul'dan önce, onunla beraber veya daha sonra çıkmış hiçbir şehir, onun mirasıyla ve etkinliğiyle yarışamaz. Hangi metropolün geçmişi binlerce yıllık bir derinliğe sahiptir? Yarımburgaz kazıları İstanbul yakın bölgesindeki tarih izlerini MÖ 800 binlere taşımaktadır. Marmaray çalışmaları sırasında Yenikapı'da yapılan kazıların bulguları ise bizzat Suriçi İstanbul'unun yerleşim tarihini günümüzden yaklaşık 8500 yıl geriye götürmektedir. Bu bulgular ışığında İstanbul, insanlığın etkinliği süreklilik arz eden en eski yerleşim birimlerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Geçmişte yoğun nüfusu olan, başkentlik yapan veya planlı şehirciliğin ilk örneklerini oluşturan birçok önemli yerleşim merkezi bugün arkeolojik, tarihî ve turistik özellikleriyle gündemdedir. İstanbul ise tarihî derinliği, etkin sürekliliği ve eserleriyle çağdaşları veya sonraki büyük şehirlere kıyasla özel bir konuma sahiptir. Roma döneminde İstanbul ile mukayese edilebilen

veya tarih sahnesinde yer alan Venedik, Cenova, Roma, Sicilya, İskenderiye, Antakya, Beyrut, Bağdat, İznik... benzeri bir devamlılığı sürdürememiştir. Bu durum geçmişleri ve gelecekleri itibariyle Osmanlı İstanbul'uyla mukayese edilebilecek şehirler için de geçerlidir. Londra, Paris, Amsterdam, Viyana, Lizbon, Roma... Halep, Şam, İskenderiye, Kahire, Bağdat, İsfahan...

İstanbul etkin sürekliliğini tarihin her döneminde devam ettirmiş, XV. yüzyılın başlarında sendelemesine, XX. yüzyılın ilk yarısında konum değiştirmesine rağmen yüzyılın ikinci yarısında yeniden yükselişe geçerek dünya metropolleri arasındaki yerini tekrar almıştır. Bu durum, dinamik yapısını her zaman koruyan İstanbul'un kendi küllerinden doğmaya devam ettiğini, geçmişin medeniyet birikimi yanında geleceğin medeniyet tasavvurunda da rol sahibi olduğunu göstermektedir.

İstanbul'u tanımlamak için kullanılan isimlerin listesi bile bu şehrin zenginliğini, tarihî fonksiyonunu, konumunu, renkliliğini, kültür ve inanç iklimini, farklı toplumlar tarafından algılanma biçimini ve iddiasını yansıtmaktadır. Tarihî kayıtlarda bilinen en eski ismi Bizantion olan şehir, 330'da Roma İmparatorluğu'nun merkezi buraya taşınınca Secunda Roma/İkinci Roma ve Nova Roma/Yeni Roma olarak anılmıştır. Araplar için Rûmiyyetü'l-kübrâ, Taht-ı Rûm, Gulgule-i Rûm'dur. İstanbul, İran-Ordu dili için Taht-ı Rûm, Kayser-i Zemin'dir. Şehrin başkentlikten sonraki en yaygın ismi, banisi Konstantin'den hareketle Konstantinopolis'dir. Bunun, Araplar ve Osmanlılar gibi Müslümanlardaki karşılığı Hz. Peygamber'in Fetih hadisinde ifadesini bulan Kostantiniyye'dir ve bu isim, resmî yazışmalarda, literatürde ve sikkelerde varlığını Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar sürdürmüştür. Yazılı kaynaklardaki kullanımı X. yüzyıla kadar uzanan ve Osmanlı fethinden sonra yaygınlaşan İstanbul isminin aslında Konstantinopolis'ten bozma olduğuna; genel kabul görmüş "is-tin-polis" (=şehre) kalıbından geldiğine dair nitelendirmenin, yakışan bir "fantezi"den öteye geçemeyeceğine yeni araştırmalarda işaret edilmektedir. Bu isimlere zaman zaman, İstanbul'dan üretilen, hatta benzetmesi Fatih Sultan Mehmed'e atfedilen "Müslümanın bol olduğu yer" anlamında "İslambol" eşlik etmiş; XV. yüzyılda kimi resmî kayıtlarda görünen İslambol, bazı Osmanlı sultanlarının bastırdığı paraların üzerinde de yer bulmuştur. Yine Hasretü'l-mülûk, Payitaht-ı Saltanat, Tahtgâh-ı Saltanat, Makarr-ı Saltanat, Darü's-Saltanat-ı Aliyye, Dârü'l-hilafe, Dârü'n-nasr, Medînetü'l-muvahhidîn, Deraliyye, Mahrûse-i Saltanat, Dergâh-ı Muallâ, Südde-i Saâdet, Dersaâdet, Âsitâne... Osmanlıların kullandığı isim ve unvanlardan bazılarıdır.

Avrupalılar İstanbul'un Türklerin eline geçmesinden ötürü şehri "Konstantinopolis" yerine "Türkopolis" olarak isimlendirmişse de bu isim yeni mukimleri tarafından kullanılmamıştır. İstanbul'un yukarıdakiler dışında da çeşitli dillerde farklı isimleri vardır. Şehrin adı İskandinav halkları arasında büyük şehir anlamında Miklagrad, Slav dünyasında Çar Şehri anlamında Tsargrad/Carigrad, yine aynı anlamda Grekçe Vasileos Polis, İbranice Kustandina/Kostan'dır. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi okurlarına İstanbul'un farklı milletler tarafından kullanılan ve şehrin tarihteki algısına ve zenginliğine delalet eden uzun bir isim listesi verir.

Sahiplerini emperyal bir güce dönüştüren İstanbul aynı zamanda, XIV-XV. yüzyıllarda Bizans'ta, XIX. yüzyılda Osmanlılarda olduğu gibi, "Devleti Koruyan Şehir"dir. "İstanbul'a sahip olan dünyaya sahip olur" hükmünce egemen güçler, dengelerin sarsılmaması için şehrin el değiştirmemesi yolunda gayret göstermişlerdir. Diğer taraftan İstanbul, kurulduğu andan itibaren bir "esirgemenin" kanatları altında olduğuna inanılan ve bu inancın dua mahiyetinde unvanlara dönüştüğü bir şehirdir. Allah tarafından korunan, himaye edilen anlamındaki "Mahmiye-i İstanbul" veya "Mahrûse-i İstanbul", bunların en çok kullanılanıdır.

Uzayıp giden isim listesine rağmen bu belde sakinleri tarafından "şehir" olarak anılmaktaydı. "Bu gün şehre indin mi?" yakın zamanlara kadar İstanbulluların birbirlerine sordukları sorulardandı. Çünkü burası imparatorluklar başkentidir. En gelişmiş kurumlar, devasa binalar, abidevi mabetler buradadır. Burası siyasi, dinî ve kültürel temsil yeridir. Estetiğiyle, beşerî ilişkileriyle, hukukuyla, örfüyle, alt yapısıyla, imkânlarıyla, yaşam standardıyla hayatın en üst düzeyde devam ettiği yerleşim birimidir. Büyük bir güç ve medeniyet merkezidir. Onun için burası ismi açıkça dile getirilmeye ihtiyaç duyulmayan "şehir"dir ve şehir denince akla İstanbul, "şehrî" denince de İstanbullu gelirdi! Bugün ise tek bir isim hâkimdir: İstanbul.

Modern dünyayı şekillendiren gelişmelere merkezlik eden İstanbul, tarihi boyunca hep talep edilen, belki de yeryüzünde en çok arzulanan, orduların ve sultanların hayallerini süsleyen bir şehirdir. Ediplerin, seyyahların, bilginlerin, müverrihlerin, araştırmacıların en güzel eserlerine konu olan İstanbul'un, tarihin akışı içerisinde karakteristik özelliği "özne" bir şehir oluşudur. Yani sahiplerinin ve şehir sakinlerinin ufuklarını yönlendiren, dünyaya bakışlarını ve hayat tarzlarını belirleyen bir rolü vardır. Uzun tarihinde kısa süreli iniş çıkışları olmuşsa da her zaman dünya sahnesinde varlığını hissettiren ağırlık merkezlerinden birisidir. İstanbul, tarihin yaşandığı ve

yapıldığı, tarihin seyrine tesir eden nice olaylara sahne olmuş, şahitlik etmiş, dünya tarihinde iz bırakmış bir merkezdir.

Bu çerçevede "özne" ya da "etken" bir role sahip şehirlerin ve tarihsel olayların her yeni nesilde, zihnî iklimde ve tarihsel bağlamda tekrar ele alınması, anlaşılması ve konuşturulması gereklidir. Roma ile başlayan, ancak konumunu Doğu Roma/Bizans ve Osmanlı ile uzun soluklu imparatorluklar merkezi olarak devam ettiren İstanbul'un tarihinin bütüncül bir anlayışla yeniden yazılması, çokça dile getirilen İstanbul merkezli bir dünya tarihi yazımının da ön adımıdır. İstanbul'un tarihini yazmak sadece bir şehrin tarihini ortaya koymak değildir. Aynı zamanda asırların birikimine ve insanlık tarihinin dönüm noktalarına da ışık tutmaktır. Dünya tarihi yazmak nasıl zihnî ve sosyopolitik bir iddianın göstergesi ise şehrin, özellikle de İstanbul'un uzun tarihini yazmak da başlı başına iddialı bir duruştur.

İstanbul'un uzun tarihine dair pek çok kaynak ve araştırma bulunmaktadır. Ancak bunlar bir bütünü tamamlayan parçalar olmaktan ziyade farklı neden ve amaçlarla hazırlanmış, şehrin tarihinden kesitler sunan eserlerdir. Az sayıdaki İstanbul monografisi ise hacim ve kapsam itibariyle sınırlı çalışmalardır. Bilgi ve yorumlarıyla şehrin tarihine önemli katkılar sunan elimizdeki binlerce çalışma dağınık ve parçalı bir görünüş arz etmektedir. Bu durum her veçhesiyle şehrin kapsamlı bir tarihinin yazılmasını zorunlu kılmıştır.

İstanbul'u tarihî bütünlüğü içerisinde ortaya koyan eserlerin yetersizliği, büyük dünya şehirleri hakkında yazılmış tarihlere bakılınca daha da göze batmaktadır. Bugün metropol olan fakat tarihî derinlik ve etkinlik hususunda İstanbul ile mukayese dahi edilemeyecek olan, birkaç yüz yıllık geçmişe sahip New York hakkında onlarca büyük şehir tarihi vardır. Örneğin Edwin G. Burrows ile Mike Wallece'nin yazdığı ve Oxford Üniversitesi'nin yayınladığı Pulitzer ödüllü *Gotham: A History of New York City to 1898* (Oxford 2000) kitabının hacmi 1.500 sayfa civarındadır ve esasen şehrin 200 yıllık tarihini anlatmaktadır. Aynı şekilde çok yeni bir şehir olan Chicago'nun *A History of Chicago* başlıklı 3 ciltlik (Bessie Louise Pierce, Chicago Üniversitesi, Chicago 1937) tarihi, erken sayılabilecek bir tarihte kaleme alınmıştır. XVII. yüzyılda dünyaya adını duyuran Londra'nın ise 45 yıl önce yayınlanan *History of London* isimli 6 ciltlik (Secker and Warburg, London 1971) bir tarihi vardır. Londra ile ilgili ayrıca 1900 yılından başlayıp devam eden ve 45 cildi bulan *Survey of London* isimli bir çalışma da mevcuttur. Roma, Atina, Pekin, Paris, Kahire ve diğer bazı şehirlerin de kendi dillerinde oldukça hacimli tarihleri vardır. Birçok şehrin ansiklopedik tarzda yani maddeler halinde yazılan tarihleri de bulunmaktadır.

Elinizdeki *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, kentin tüm tarihî dönemlerini ele almasıyla alanındaki en hacimli ve kapsamlı çalışma olma özelliğine sahiptir. Yine de İstanbul'un büyük tarihsel birikimi yanında mütevazı bir ilk adım olarak değerlendirilmelidir. Şüphesiz İstanbul, bu eserin hazırlıkları sırasında daha da iyi anlaşılmıştır ki, hakkında çok daha ayrıntıya sahip eserlerin yazımını zaruri kılan bir şehirdir.

İstanbul gibi tarihî derinliğe sahip, hele de bu kadar çok açık uçlu ve birbiriyle bağlantılı temaları olan bir şehrin tarihini yazmak oldukça güç bir iştir. Bunun için, organizasyon kabiliyetinin, planlama becerisinin, imkânların temin edilmesinin ve uzmanlığın yanında içerik ve biçimi ile model olabilecek önerilerin ve örnek çalışmaların devreye girmesi icap etmiş ve böylesi bir çalışmada ilk iş, İstanbul'un uzun tarihini ele almanın yöntem ve modelini belirlemek olmuştur. Zira doğru bir yöntem belirlenemezse ortaya çıkan eserin arzu edilen katkıyı sağlaması da mümkün olamaz. Bu çerçevede *Büyük İstanbul Tarihi*'nin hazırlık safhasında üzerinde en çok durulan konular, ilke ve yöntem meseleleriydi. Ön hazırlıklarını yayın kurulu üyemiz Yunus Uğur'un yürüttüğü bu süreç yayın kurulumuzda etraflıca değerlendirilmiş, bölüm editörlerimizin ve bilim kurulu üyelerimizin fikirlerine müracaat edilmiş, pek çok uzmanın görüş ve önerileri alınmak suretiyle takip edilecek ilkeler ve yöntem belirlenerek özgün bir eser hazırlanmasına gayret edilmiştir. Neticede bu süreçteki tartışmalar ve öneriler hem bu kitabın yazımına hem de genel olarak Türkiye'deki şehir tarihi yazımına önemli katkılar sunmaktadır.

İstanbul tarihi yazılırken "Hangi ilkeler benimsenmeli?" sorusuna cevap olarak şu esaslar tespit edildi. İstanbul "özne" yani "etken" bir şehir olarak ele alınacak, tarihi, devlet ve toplumlarının tarihi ile etkileşimli bir şekilde incelenecek; kapsam olarak İstanbul'un bütün kadimi kucaklanacak, şehrin dünya şehirleri arasında konumu her dönemde mukayeseli bir şekilde ortaya konacak, özellikle şehir tarihçiliğinde tartışılan temaların İstanbul özelindeki tezahürleri çalışılacak, şehirdeki hayat ve ilişkiler zaman ve mekân bağlamları içerisinde ele alınacak ve eser birbirinden farklı düzeylerdeki okuyucu kitlesine hitap edecek bir üsluba sahip olacak.

Bu genel ilkelerden sonra, İstanbul'un tarihi gibi uzun bir dönemi yazma yöntemlerinin tartışıldığı bir

süreç yaşadık. Bu safhada iki yöntem öne çıktı: Birincisi, kronolojinin öncelenmesi ve olaylar ile ele alınan konuların tarihî süreç dikkate alınarak yazılmasıdır. Bu yöntemin güçlü tarafı, İstanbul'un oluşumundan başlayıp günümüze kadarki tarihini dönemlere göre kronolojik bir anlayışla yazmak ve tarihî bütünlüğü anlamak iddiasıdır. Dönemselliği vurgulayan bu usulün zaafı, özellikle çok yazarlı bir kitapta tematik bir bütünlüğün oluşturulamaması, bazı konuların hiç temas edilmeden atlanması sakıncası ve en önemlisi de dönemleri aşan şehirdeki tematik süreklilikleri göz ardı ederek şehrin uzun dönemli kültürünü ve gündelik yaşamını anlamayı zorlaştırmasıdır.

İkinci yöntem ise, temaların öncelemesi ve tarihsel dönemlerin/kronolojinin her temanın kendi özel şartları, süreklilik ve kesintileri dikkate alınarak yazılmasıydı. Her iki yöntemde de, uzun dönemli tarih yazmanın zorunlu kıldığı, dönemlendirmelerin siyasi tarih temelli olma tehlikesi varsa da bu tehlike tematik yaklaşımda nispeten daha azdı. İncelenen konunun farklı yönleriyle ve daha bütünlükçü bir yaklaşımla ortaya konulması hususunda bu yöntem daha dikkate değer kabul edildi. Bu nedenle de, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*'nin yazımında şehrin tarihinde var olan süreklilikleri ve değişimleri takip etmeye daha fazla imkân vermesi nedeniyle bu yöntem tercih edilerek tematik bir şehir tarihi hazırlandı.

Tematik anlayışa göre hazırlanan bu çalışmada konular makaleler halinde yazıldı. Ana makalelerde yeterince üzerinde durulamayan konuların daha iyi anlaşılmasını sağlayacak detaylar ise çerçeve ve derkenar yazılar ile derinlikli olarak incelenmeye çalışıldı.

Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi'nin yazımında, modern şehir tarihi yazımı ve Osmanlı şehir tarihi yazım gelenekleri birlikte düşünülerek ana bölümler şu sıralamaya göre belirlendi:

İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri,
Dünya Ölçeğinde İstanbul,
Topoğrafya ve Yerleşme,
Siyaset ve Yönetim,
Demografi,
Toplum,
Din,
İktisat,
Ulaşım ve Haberleşme,
Edebiyat, Kültür ve Sanat,
Mimari,
Eğitim, Bilim ve Teknoloji
Hafızalardaki İstanbul.

Bu bölümleri İstanbul Kronolojisi ve İstanbul Bibliyografyası başlıkları takip etti.

Temaların kendi içindeki kronolojilerinin oluşturulmasında şehrin kimliğini belirleyen ve tarihî akışında dönüm noktasını oluşturan üç dönem esas alınsa da bazı temalarda farklı/aralarında geçişken dönemlendirmeler de yapılmıştır. Bunlar; Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleridir.

İstanbul'un Konstantin tarafından kuruluşundan sonra şehrin tarihindeki en tanımlayıcı ikinci değişim şüphesiz Osmanlılar tarafından fethidir. Bu dönemde şehrin sahipliği, yönetimi, hâkim medeniyet, inanç ve mimarisi bakımından İstanbul yeni bir kimlik ve temsil kabiliyeti kazanmıştır. Cumhuriyet dönemi ise Osmanlı dönemi ile aralarında Bizans ve Osmanlı devri gibi kimlik belirleyici bir geçiş olmasa da şehrin başkentlik konumunu kaybetmesi, yeni idari yapılanmaların merkezinden uzak olması, hatta çeşitli nedenlerden dolayı geri plana itilmesi ve genel olarak demografik, siyasi, sosyal, iktisadi, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin seyri açısından üçüncü bir devir olarak ele alınmıştır.

İstanbul'un, Osmanlı öncesi dönemi muhtelif tanımlama ve tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalar devam etmekte ve farklı saiklerle farklı tercihlere yol açmaktadır: Roma, Doğu Roma ve Bizans İstanbul'u gibi… Öncekilere oranla daha geç dönemlerde ortaya çıkmasına rağmen "Bizans" tanımlaması özellikle de Doğu Roma'yı nitelemek için XVIII-XIX. yüzyıllarda yaygınlık kazanmış ve geniş kitlelerce kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle elinizdeki eserde, hedef kitle gözetilerek, editoryal tercihlerde "Bizans" isimlendirmesi benimsenmiştir. Fakat yazılarda tek bir isimlendirmeye gidilmemiş, yazarların tanımlamalarına riayet edilmiştir.

Her tema kendi içinde süreklilikler ve değişimler dikkate alınarak dönemlendirilmiş, Antik çağlar, Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri mutlak kopuşlar olarak ele alınmamıştır. Üç ana dönemin farklılıkları tartışılmış ve keskin bölümlemelerin mahzurları dikkatten uzak tutulmamıştır. Geçişkenliklere dikkat edilmek ve konusuna göre uygulanmak kaydıyla kronolojik üç dönem anlayışı benimsenmiştir. Bunun yanında İstanbul'un Roma öncesi de incelenmiş, fakat şehrin uzun tarihi düşünüldüğünde antik döneme ait verilerin, bilgi kaynaklarının ve belirleyici gelişmelerin diğer üç devre oranla çok daha az olması nedeniyle dönem merkezli temel bir bölümlendirmeye gidilmemiştir.

Her temanın planlanmasında kendi içindeki öncelikleri ve süreklilikleri dikkate alınmıştır. Ancak bu, her temanın mutlak anlamda diğerlerinden bağımsız

olduğu anlamına gelmemektedir. Mesela doğal afetler Topoğrafya ve Yerleşim bölümünde şehrin fiziki yapısına etkisi itibariyle ele alınırken Toplum bölümünde şehir hayatına tesirleri açısından incelenmiştir. Dolayısıyla aynı tarihte meydana gelen bir olay iki ayrı bölümde ilgili temaya yönelik önceliğiyle ele alınmıştır. Yine Bizans ve Osmanlı toplumlarında din-toplum ilişkisinin tartışılmaz bir içiçeliği bulunmaktadır ve bunu günümüz anlayışıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Nitekim temalar belirlenirken de bu iki konunun tarihte birbirinden ayrılıp ayrılmayacağı en çok tartışılan meselelerden olmuştur. Yine hangi konu ele alınırsa alınsın siyaset, iktisat, sanat, diplomasi, törenler vb. alanlarda özellikle de Osmanlı İstanbul'unda dinin toplumda daha belirleyici bir rolü olduğu görülür. Dinî, diğer konulardan veya diğer konuları da dinden tamamen bağımsız ele almak veya dışlamak hatalı bir tarih okuması olacağı gibi eksik veya yanlış sonuçlara ulaşmak gibi temel bir problemi de beraberinde getirecektir. Toplum bölümünün de Din, Siyaset ve Yönetim bölümleriyle kesişen konuları bulunmaktadır. Aynı şekilde İktisat ile Demografi, Ulaşım ve Haberleşme bölümleri veya Mimari, İktisat, Toplum ve Siyaset bölümleri arasında güçlü bağlar bulunmaktadır. Benzer durum daha özel konular için de geçerlidir. Mesela, Dünya Ölçeğinde İstanbul bölümündeki "İstanbul'un Uzun Asrı: Dünya ve Türkiye", Mimari bölümündeki "Geç Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Çağdaş Şehir Düşüncesi ve İstanbul Planlaması" ile "Cumhuriyet Döneminde İstanbul'da Mimarlık" makaleleri İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri bölümünü daha da zenginleştiren ve tamamlayan bir mahiyete sahiptir. Bu nedenle konular, aralarındaki keskin kopuşlardan ziyade "Hangi temayla ilgisi daha fazla?" sorusuna verilen cevaplara göre tasnif edilmiş olup okuyucunun da bunu dikkate alması önerilir.

Eserin hazırlanmasında ilmî üslubun yanısıra genel okuyucuya hitap edebilecek bir dil kullanılmasına özen gösterildi. Böylece *Büyük İstanbul Tarihi*'nin, alanındaki çalışmalara bilgi, yöntem ve içerik olarak kaynaklık etmesi yanında Türkiye'de ve yurt dışındaki İstanbul derslerinde kullanılabilecek bir metin/kaynak olacağı düşünülerek akıcı, kuşatıcı ve güçlü bir ifade diline sahip olmasına da gayret edilmiştir.

Makalelerde ele alınan konunun doğrudan şehir hayatıyla ilgisinin kurulması, meselenin ana esaslarının ve genel seyrinin aktarılması; tartışma ve ayrıntılara girmekten kaçınılması, konular ele alınırken yeni bulguların, güncel bilimsel sonuçların ve ortak kabullerin yansıtılması; zorunlu olmadıkça dipnot kullanılmaması, dipnotun bir bibliyografya yığınağına dönüştürülmemesi, atıfların en son yayınlara ve ana kaynaklara yapılması, dipnot dışında istifade edilen eserlerin kaynaklar başlığı altında ayrıca gösterilmesi gibi hususlar yazarlarla paylaşıldı. Fakat onların tercihlerine de müdahale edilmedi. Dipnotta kullanılan eserlerin kaynaklar kısmında topluca yer alması sık karşılaşılan bir durum olmakla birlikte, hacmin şişirilmemesi, baskı ve kâğıttan tasarruf amacıyla makale sonlarındaki kaynaklar kısmında sadece dipnotlarda gösterilmeyen eserlere yer verildi.

Kitapta yer alan yazılar üç grupta tanımlanmıştır. Bunlar;

1- Makaleler: Elinizdeki kitabın ana yazılarıdır. Ele alınan konunun çerçevesi ve bölümleri ile ilgili bir girişten sonra, konuyla ilgili ortak kabullerle öncü ve güncel bilgiler verilmiş, ardından önemli bazı soru ve tartışmalar ele alınmıştır. Konular işlenirken İstanbul'un bir şehir olarak merkezde olması, konuların doğrudan İstanbul'u ilgilendiren yönüyle ele alınması önemsenmiştir. Konuyla ilgili çok bilinen temalar, kavramlar, mekânlar ve kişiler makalelerde belirtilmekle birlikte, kişilere indirgenen ve sadece konunun uzmanlarını ilgilendiren tartışmalardan uzak durulmuş, standart olarak genel okuyucu esas alınmıştır.

2- Çerçeve yazılar: Ana makalelerde bahsi kısaca geçen veya geçmeyen fakat dikkat çekilmek istenen önemli konular çerçeve yazılara taşınarak ana makaleden ayırt edilecek bir tasarımla okuyucuya sunulmuştur.

3- Derkenar: Ana konunun anlaşılması için kaynak metinlerden alıntılanmış yazılar olup okuyucuya makale ve çerçeve yazıdan ayırt edici bir tasarımla sunulmuştur.

Tematik on üç ana bölüme ayrılan eser 10 cilt olarak yayınlanmaktadır. İlk bölüm hariç her bölümün girişinde ayrıntılı bir değerlendirme yer aldığından burada bölümler hakkında genel bir değerlendirmeyle yetinilecektir.

Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi'nin 1. cildi üç bölümden oluşuyor: İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri, Dünya Ölçeğinde İstanbul, Topoğrafya ve Yerleşim.

Kitabın giriş bölümü olarak planlanan İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri'nde şehrin siyasi, zihnî, sosyal, dinî ve imar alanındaki büyük dönüşüm ve buhranları inceleniyor. Tarihî mecrası bir şehir devleti olarak tahkiye ve tahkim edilen İstanbul'un emperyal dönüşümü Roma İmparatorluğu'nun Roma'sına rakip ve alternatif bir başkent olarak inşa edilişiyle başlamış, Osmanlı ile devam etmiş, Türkiye Cumhuriyeti ile resmî olmasa da fiilî iddiasını sürdürmüştür. İstanbul, payitahtı olduğu imparatorlukların üç kıtaya yayılan dünya görüşü ile siyasetlerinin oluşum ve

uygulama merkezi olarak coğrafi, siyasi ve dinî açıdan saha ve süre bakımından en geniş alana ve zamana hükmeden bir şehirdir. Balkanlar, Doğu Avrupa, Afrika, Ortadoğu, Batı Asya, Karadeniz stepleri, Hindistan ve diğer okyanus ötesi bölgelere kadar ulaşan fiilî, siyasi, dinî, iktisadi, askerî nüfuzuyla geniş bir coğrafyanın merkezi olma fonksiyonunu asırlarca sürdürmüştür.

Bu bölüm Halil İnalcık'ın "Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u" makalesiyle başlamaktadır. Bu tercih, dünya tarihçiliğindeki konumu ve İstanbul tarihine katkıları nedeniyle yayın ve editörler kurulunun müellife saygı ve teşekkürünün ifadesidir. Uzun tarihi boyunca büyük dönüşümlere ve gelişmelere sahne olan İstanbul'un geçirdiği en köklü emperyal değişim şehrin Osmanlılar tarafından fethidir. Yazı, İstanbul'un karakterini, temsil kabiliyetini ve değerlerini temelden değiştiren olayın hemen akabinde İstanbul'un büyük dönüşümünü ve Fatih Sultan Mehmed'in rolünü incelemektedir.

Osmanlıların şehirle temaslarına ve fethe kısaca temas eden Halil İnalcık öncelikli olarak 1455 tarihli İstanbul ve Galata tahrir defteri ışığında İstanbul'un demografisini, iskânını, bina stoklarını ve bunların nasıl değerlendirildiğini inceliyor. Akabinde Fatih'in şehri imar faaliyetlerini, İstanbul Bedesteni ve Kapalı Çarşısı'nı, şehrin mimari dönüşümünü sağlayan ve görünür kimliğini şekillendiren külliyelerini, idari yapılanmasını, mahallerini ve nüfusunun gelişimini, yerleşimin yayılışını, dinî ve kültürel dokusunu, güvenliğini, farklı inanç mensuplarının yerleşimini ve toplumsal katmanların ilişkilerini, şehrin alt yapı çalışmalarını, ev tiplerini, şehirde konuşulan Türkçe ve diğer dilleri, ticari faaliyetlerini ve insan gruplarını ele alıyor. "Galata" başlıklı çerçeve yazısında da bu bölgenin Osmanlı idaresindeki gelişimini anlatıyor. Böylece fethin akabinde şehirde yürütülen çok yönlü faaliyetler ile Latin işgaliyle birlikte harabeye dönen ve eski parlaklığını bir daha bulamayan İstanbul'un yeniden dünya sahnesine çıkışında Fatih Sultan Mehmed ve haleflerinin gayretlerinin şehre yansıması okura bu büyük Osmanlı tarihçisinin kaleminden aktarılmaktadır.

Bölümün ikinci makalesi "Medeniyet Harmanının Özne Şehri: İstanbul" başlığını taşımaktadır. Ahmet Davutoğlu tarafından kaleme alınan yazı, şehrin tarih boyunca geçirdiği değişimleri, yerleşimleri, fonksiyonelliğini, simgeselliğini ele alıyor. Tarih okumasını Osmanlı fethi ile aynı asırlarda Avrupalıların ele geçirdikleri şehirlerdeki uygulamaların mukayesesi ile devam ettiren Ahmet Davutoğlu, şehrin medeniyet dönüşümlerindeki rolünü dün-bugün-yarın ilişkisi içerisinde yorumluyor. Mukimlerin şehirdeki medeniyet inşalarının mukayeseli olarak okunduğu yazıda, yazar Osmanlıların fethini, iskân, iktisat, mimari, siyaset, yönetim, kültür ve medeniyet alanındaki faaliyetlerini, bir arada yaşama tecrübelerini Avrupa tarihiyle ile eş zamanlı bir okumayla, özgünlük ve özgürlük açısından değerlendiriyor. İstanbul'un medeniyet tarihindeki kurucu ve taşıyıcı rolünü, tesirlerini ve mirasını Roma-Osmanlı ve Cumhuriyet tarihi sürekliliği içerisinde değerlendiriyor.

Teorik-kavramsal muhtevasıyla da önemli bir şehir okuması sunan Makale, "Kadimin her aşamasında ve modern dönemde eksen şehir niteliğini koruyan İstanbul'un küreselleşme sürecinde tarihî akışın merkezinde olması kaçınılmazdır. Bu açıdan, İstanbul'un önümüzdeki yüzyıl içinde bir ulaştırma kavşağı, ticaret ve finans merkezi, kültür ve medya odağı olması, yaşayan canlı bir şehrin doğal kaderidir. Ancak bu kaderin hangi ontolojik öz ve mimari/estetik form ile yeniden şekilleneceği bizim tarih karşısındaki belki de en büyük sınavımızdır." diyen müellifin şehre bakışını ve şehrin geleceğine dair tasavvurlarını da yansıtıyor.

Bölümün üçüncü yazısı, "Emperyal Dönüşümlerin Muhteşem Kenti İstanbul" olup, Feridun M. Emecen tarafından kaleme alınmıştır. Yazar burada şehrin büyük dönüşüm ve buhranlarını Bizans'tan başlayıp XIX. yüzyılın başlarına kadarki süreyi kapsayacak şekilde ele almaktadır. Konunun Bizans ve Osmanlı şeklinde iki temel dönemlendirmeye ayrıldığı yazı kavramsal çerçeve ile başlıyor. İstanbul'un coğrafi konumu ve buna göre konuşlanışı, yerleşiminin tarihî izleri, şehrin gelişimi, imar faaliyetleri, başkent olarak planlanması, Hristiyanlık başkenti olarak tasarlanması, başkent Konstantinopolis'in doğu ve batıdaki algısı, şehrin yaşadığı büyük buhranların ve karşı karşıya kaldığı tehditlerin anlatımıyla gelişen konu Bizans İstanbul'undan Osmanlı İstanbul'una geçişin dünyadaki yansımaları ve şehre tesiri ile devam ediyor. Akabinde şehrin dinî, siyasi, sosyal, kültürel, mimari, ticari misyon ve fonksiyonlarına temas edilerek Osmanlı İstanbul'unun aynı zamanda nasıl bir büyük dünya şehrine dönüştüğü konu ediliyor. Osmanlı İstanbul'unun yaşadığı büyük buhranların ve bunların şehre yansımalarının da incelendiği yazıda ayrıca "Kriz ve Dönüşüm Çağının Başkenti" ve "Batılılaşan Payitaht" alt başlıklarıyla şehrin XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla Osmanlı ve dünyadaki gelişmeler doğrultusunda yeniden konumlandırılması ve yapılandırılması da değerlendiriliyor. İstanbul'un emperyal hikâyesinin, yaşadığı büyük buhran ve dönüşümlerin de konu

edildiği yazı, İstanbul'un tarihiyle ilgili farklı bir okuma olarak okurun şehre bakışına ve yeni yaklaşımlarına zemin oluşturmaktadır.

Bölümün dördüncü ve son makalesi İlhan Tekeli tarafından kaleme alınmıştır. Yazar burada, şehrin XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın sonlarına kadarki dönüşümünü anlatıyor. Yazıda İstanbul'un 150 yıllık modernleşme öyküsü üç döneme ayrılmaktadır: "Utangaç modernleşme" diye adlandırılan birinci dönem 1838-1923 arasını kapsamaktadır. Bu dönem, Osmanlıların modernleşme konusundaki adımlarının çekingenliğine işaret etmektedir. 1923-1948 yılları moderniteye cesur bağlılık ve "köktenci modernite projesi"ni uygulama dönemidir. 1948-1980 yılları arasını kapsayan üçüncü devre ise tek parti rejiminden çok partili rejime geçişle birlikte yaşanan "popülist bir modernleşme" dönemidir. Yazının son kısmında "1980 yılı sonrasında modernite projesinin aşınmaya, postmodernist uygulamaların gelişmeye başladığı dördüncü bir döneme" girildiği, 1990'lı yıllarda dünyadaki büyük siyasi değişimle; Doğu Bloku'nun çözülmesiyle İstanbul'un I. Dünya Savaşı sonrasında kaybettiği "dünya kenti" olma fırsatını tekrar kazanıp "tek merkezli bir azman sanayi kentinden, çok merkezli bir kentsel bölgeye geçişi" yaşadığı ifade ediliyor. Şehrin sahip değiştirmeden yaşadığı radikal dönüşümü ve yansımalarını yani son asırdaki hikâyesini ortaya koyan yazı İstanbul'un yakın tarihini şehircilik bakımından ve sosyolojik açıdan değerlendirirken ülkenin siyasi tarihi ile modernleşme tarihini birlikte ele alarak renkli bir şehir okuması sunuyor.

İkinci bölümün konusu Dünya Ölçeğinde İstanbul'dur. Burada İstanbul'un kendi ve dünya şehirleri bağlamındaki önemi ve konumu üzerinde durulmakta; şehrin tarihi, geçmişte ve günümüzde öne çıkan dünya şehirleriyle karşılaştırılmalı olarak okunmaktadır. İstanbul'un konumu, Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde çağdaşı dünya şehirleri ile ayrı ayrı mukayese edilmekte, böylece belki de ilk kez İstanbul bu kadar detaylı bir şekilde dünya şehirleri bağlamına oturtulmaktadır.

Topoğrafya ve Yerleşim bölümünde yer alan "Doğal Yapı", "Arkeoloji", "Mekânsal Gelişim ve Topoğrafya", "Doğal ve Beşerî Afetler", "İdari Yapı ve Kartografya" şeklindeki alt başlıklarda İstanbul'un coğrafi yapısı, fiziki özellikleri, yerleşim tarihi ve haritalara yansıması anlatılmaktadır.

Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi'nin en hacimli konusunu oluşturan "Siyaset ve Yönetim" bölümünün yazıları 2. cildin tamamını, 3. cildin de büyük bir kısmını kapsamaktadır. İstanbul, uzun tarihi boyunca siyasi merkez özelliğini koruyan nadir dünya şehirlerinden birisidir. Bin yılı aşan bir süre Doğu Roma/Bizans'ın, 1453'ten sonra da Osmanlı siyasi kudretinin temsilcisi olarak öne çıkmış, çok geniş bir coğrafyanın tek siyasi hakimi olmuş, başka hiçbir şehirle mukayese edilemeyecek bir siyaset ve yönetim merkezi olarak temeyyüz etmiştir. Şehrin tarihî derinliği içerisinde geçirdiği siyasi gelişmelerin ve yönetim merkezi olma hususiyetlerinin ele alındığı bölüm yazıları şu alt kısımlarda toplanmıştır: "Siyaset", "Kuşatmalar ve Fetih", "Diplomasi", "Hukuk", "Yönetim ve İdari Yapı", "Seçimler", "Törenler".

3. cildin son bölümü Demografi'dir. Şehrin demografisi yani nüfus yapısı kuruluşundan Osmanlıların fethine, fetihten modern nüfus sayımının yapıldığı XIX. yüzyıla, XIX. yüzyıldan Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet dönemi şeklinde kronolojik olarak dört alt bölüme ayrılmıştır. Osmanlı coğrafyasındaki büyük daralmanın sebep olduğu ve İstanbul'un demografisine etki eden XIX. yüzyıldaki göçler ve Cumhuriyet dönemindeki mübadele de bu bölümde ele alınmaktadır. Cumhuriyet dönemi göçlerinin şehrin demografisine etkisi ise Cumhuriyet sonrası İstanbul demografisiyle birlikte incelenmektedir.

4. ciltte Toplum ele alınıyor. İstanbul toplumunun tarihî süreklilik içerisinde ele alındığı bölümde şu alt başlıklar yer almaktadır: "Toplumsal Katmanlar", "Sağlık ve Yemek", "Giyim-Kuşam", "Merasim-Eğlence-Spor", "Sosyalleşme ve Âdâb-ı Muâşeret", "Âfetler ve Sosyal Yardımlaşma", "İstanbul'da Çocuk Olmak ve Spor Yapmak", "İstanbul Bahçeleri", "Suç ve Teftiş".

5. cildin konusunu Din oluşturmaktadır. İstanbul gibi bir şehirdeki dinî anlayışların ve hayatların ortaya konulması aslında inanç sistemlerinin en üst düzey telakkilerini ortaya koymak anlamına da gelmektedir. Bu durum bütün konular için geçerli olmakla birlikte günümüzde din üzerinden yürütülen tartışmalar dikkate alındığında daha bir önem kazanmaktadır. Konu üç alt başlıkla incelenmiştir: "Hristiyanlık", "Musevilik" ve "İslam". İstanbul'un pagan geçmişi de bölümün başında anlatılmaktadır.

6. ciltte İktisat ile Ulaşım ve Haberleşme bölümleri yer almaktadır. Bir taraftan Boğaz'ı kontrol etmesi, Marmara'ya açılması ve Haliç gibi bir iç limana sahip olması diğer taraftan deniz ve karayolu ile Doğu ve Batı'yı, kuzey ve güneyi buluşturması İstanbul'u, tarihinin ilk dönemlerinden itibaren önemli bir kesişme noktası ve ticari hayatın temel güzergâhlarından birisi yapmıştır. Şehir aynı özellikleriyle ulaşım ve haberleşme açısından

da merkezî bir konuma sahiptir. Ulusal ve uluslararası ilişkiler dikkate alınarak planlanan İktisat bölümünde şu alt başlıklar ele alınmaktadır: “Bizans İstanbul’unda İktisat”, “Osmanlı İstanbul’unda İaşe ve Vakıf”, “Osmanlı İstanbul’unda Ticaret, Sanayi ve Finans”, “Cumhuriyet İstanbul’unda Vakıflar, Ticaret, Sanayi ve Finans”.

Bu cildin son bölümü Ulaşım ve Haberleşme’de, İstanbul’un gerek şehiriçi gerekse uzak ve yakın çevresiyle olan ulaşım ve haberleşmesinin tarihî serüveni çeşitli alt başlıklarda anlatılmaktadır. Ulaşım, şartları, araçları ve kurumlarıyla birlikte kara, deniz ve hava ulaşımı şeklinde üç döneme ayrılarak incelenmekte; haberleşme ise, ulaşımın ve haberleşmenin araçlarının mecrası doğrultusunda dönemsel ağları ve yapısıyla ortaya konulmaktadır.

Siyaset ve Yönetim’den sonra kitabın en hacimli bölümü olan “Edebiyat, Sanat ve Kültür” 7. ciltte yer alıyor. İstanbul’un kültürel çeşitliliğini yansıtan bölüm, “Müzik ve Kültürü”, “Edebiyat”, “Görsel Sanatlar”, “Okuma-Yazma ve Kitap Kültürü” alt başlıklarından oluşuyor.

Mimari kitabın 8. cildinde yer alıyor. Şehrin planlama tarihinin de incelendiği bu bölümde “Bizans Dönemi Mimarisi”, “Erken Dönem Osmanlı Mimarisi”, “XVI.-XVII. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi”, “XVIII. ve XIX. Yüzyıllar Osmanlı Mimarisi”, “Osmanlı İstanbul’unun Yapı Bazında Mirası”, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Planlama” ve “Cumhuriyet Dönemi Mimarisi” alt başlıkları yer almaktadır.

9. ciltte Eğitim, Bilim ve Teknoloji konusu değerlendiriliyor. “Eğitim” alt başlığında Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi eğitim faaliyetleri konu edilmektedir. Aynı şekilde “Bilim ve Teknoloji” alt başlığı da üç döneme göre incelenmektedir.

10. ciltte “Hafızalardaki İstanbul” kayıtlara geçiriliyor. Bölümde Semavi Eyice, Mehmet Şevket Eygi, Nevzad Atlığ, Saadettin Ökten, M. Orhan Okay, Hüsrev Hatemi, İnci Enginün, Hilmi Yavuz ve Gülbün Mesara şehir ve şehirli ile ilgili hatıralarını, gözlemlerini, izlenimlerini ve yorumlarını anlatıyor. Turgut Cansever ve Tâhir Olgun da (Tâhirü’l-Mevlevî) dergi sayfalarındaki söyleşi ve yazılarıyla bölüme zenginlik katıyor. Bölüm, Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren şehrin ihmaline, yıkımlarına, imarına, kısacası büyük değişmelere şahit olmuş, bu değişmelerde rol almış kültür, sanat, edebiyat ve bilim hayatımızın seçkin simalarının bu sayfalara yansıyan anlatımlarıyla şehrin geçmişi kadar geleceğine de ışık tutacak bir “sözlü tarih” çalışmasıdır. Beşir Ayvazoğlu gibi önde gelen bir edebiyatçı ve kültür adamının gerçekleştirdiği söyleşiler İstanbul tarihi çalışmaları için özgün bir kaynak özelliğine sahiptir.

Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi’nde, bu temaları iki müstakil çalışma takip etmektedir. Birincisi, “İstanbul’un Kronolojisi”, diğeri ise “İstanbul Bibliyografyası”dır.

Böylece eserde İstanbul tarihi süreklilik anlayışı içerisinde ortaya konulmaktadır. Her bölümün, kendi bağlamında İstanbul’un tarihinin okunması açısından bütüncül, hacimli ve hemen hemen ilk okuma çalışması olduğunun altı çizilmelidir. Eser ana temasıyla İstanbul tarihini ortaya koymayı hedeflerken, şehrin tarihi derinliği, etkinliği ve konumu doğrultusunda da ele aldığı konular çerçevesinde Antik Çağ, Roma, Doğu Roma/Bizans ve Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti tarihine de önemli katkılarda bulunmaktadır.

Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi’ni pek çok şehir tarihinden ayıran ve muhtevanın tamamlayıcı unsuru olarak görülen hususlardan birisi de görselliğidir. İlke, yöntem ve muhtevanın yanında özellikle şehir tarihinin yazımı açısından önemli konulardan birisini de bu husus teşkil etti. Şüphesiz tarihçiliğimizde yazılı belgelerin tartışılmaz bir yeri vardır ve tabiidir. Ancak görsel belgeler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Hâlbuki görsel materyal de yazılı belgeler gibi önemsenmesi gereken kaynaklardır. Bunlar da yazılı belgeler gibi kaynak değeri, bağlam, işlev, söylem, mesaj, temsil, amaç, telif, müellif, dönem, konum vb. ilişkisi dikkate alınarak tarih yazımında değerlendirilmelidir. “Bir resim bin sözcükten fazlasını söyler” diyen Kurt Tucholsky ve “*Afişten Heykel’e Minyatürden Fotoğrafa*” görsel materyalin tarih yazımındaki rolünü inceleyen kitabına *Tarihin Görgü Tanıkları* ismini veren Peter Burke tarihin kaynakları açısından son derece önemli bir konuya temas etmektedirler. Görseller bazen metinlerden çok daha önemlidir ve kelimelerin ifade edemediği veya yetersiz kaldığı, yazılı kaynakların tamamlayamadığı boşlukları tamamlayacak bir mahiyete sahiptir. Okuyucunun tasvir veya tasavvur edemediği bir dünyaya kapı aralayabilmekte, anlatılamayanı anlatma, olanı görme ve tahayyül imkânı sağlayabilmektedir. Görsellerin şahitlik ettiği pek çok konu vardır ve bazı meseleler ancak onların rehberliğinde açıklığa kavuşabilmekte ve görünür kılınabilmektedir.

Bu nedenle eserde görsel materyal önemsendi ve sayfalara yansımasına özen gösterildi. Şehrin, yaşayanların ve yaşananların tarihî serüvenini ortaya koyan haritalara, minyatürlere, gravürlere, resimlere, fotoğraflara, arşiv belgelerine, yazmalara, hat, tezhip, ebru gibi eserlere, süslemelere, mekân-bina görsellerine ve grafiklere yer verildi.

Eserde, bu alanda ciddi bir birikime sahip Uğur Demir'in katkılarıyla 4.000 civarındaki materyal ile şehrin geçmiş yolculuğu görsel olarak da yansıtılmaya, okuyucunun zaman ve mekân tasavvuruna katkıda bulunulmaya gayret edildi. Her görsel kısa açıklamalarla tanımlandı. Ancak eserin hacmi, amacı, muhteva planlaması, zaman ve görsellerin yoğunluğu nedeniyle tahlillere girilmedi. Bu materyalin aidiyeti ve kaynakları belirtilerek dönemi, müellifi ve muhtevası hakkında bilgi edinmek isteyenlere temel referansları sunuldu.

Eseri baştan sona kat eden okuyucu zaman zaman görsellerin tekrarı hissine kapılabilir. Bunun temel nedeni bazı mekânların her dönemde ve pek çok konu ile iç içe olmasıdır. Mesela Ayasofya üç dönemin; Roma/Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet'in buluşma noktasıdır. Bir yönüyle İstanbul tarihinin dönüşüm noktalarının sembolleri Ayasofya'da tecessüm etmiştir. Önce büyük bir imparatorluğun gücünün ve inancının simgesi olarak inşa edilen ulu bir mabed/kilise, sonra şehrin sahip değiştirdiğini gösteren bir simge, yine büyüklüğüne yaraşır bir ihtimamla camiye tahvil ve külliyeye dönüştürme, ve akabinde başkentliğini kaybeden şehrin bu tarihî yapısının müzeye dönüşmesi… Sadece din ve mimaride değil, siyaset, toplum, kültür, sanat, törenler, turizm vb. pek çok konuda İstanbul deyince yolun ucu bir şekilde Ayasofya'ya çıkmaktadır. Yine Topkapı Sarayı, Sultanahmet ve Süleymaniye başta olmak üzere büyük Osmanlı külliyeleri ve meydanlar şehrin hemen her konudaki merkezî gelişmelerine ve dönüşümlerine tanıklık yapan ve sahne olan mekânlardır. İmparatorlukların emperyal fonksiyonunu yüklenmiş törensel gösterilerinin ve siyasette belirleyici gelişmelerin mekânı Hipodrom/Sultanahmet Meydanı… Çevresiyle birlikte bu meydanı çıkarılsa İstanbul'un tarihinin ne kadarının devre dışı bırakılmış olacağının hesabını yababilir miyiz? Tarihin akışına bu tarihî meydan gibi şahitlik etmiş meydan nadir bulunur.

Tabii olarak, kendi içinde görsel bir iddiayı barındıran bu hacimdeki ve konu çeşitliliğindeki bir eserde ister istemez aynı karenin tekrarı tercih edilmese de aynı mekânla ilgili farklı görsellerin kullanımından kaçınmak mümkün olmamıştır. Çok az olmakla birlikte bazı tarihî görsellere, farklı nedenlerden dolayı, birden fazla defa müracaat edildi. Bunun da çarpıcı örneğini Matrakçı Nasuh'un İstanbul planı oluşturmaktadır. İstanbul'un topografik, şehirleşme, mimari ve pek çok açıdan çok önemli bir kaynağı olan bu minyatür/plandan doğrudan atıflar ile coğrafi ve mimari nedenlerden dolayı birden fazla defa istifade edilmiştir.

Şüphesiz İstanbul söz konusu olunca temin edilebilecek görsel materyal bu kitapta yer alan binlerle sınırlı değildir. Şehrin tarihî derinliği görsel zenginliğine, obje ve materyaline de yansımıştır. Burada zaman, mekân, imkân ilişkisi içerisinde temin edilen on binlerce görsel arasından, konulara ve muhtevaya uygunluğu doğrultusunda seçilenler yer almaktadır.

Görsel materyallerin araştırılması, temini, seçimi ve tanımlaması ciddi bir bilgi, birikim, emek, sabır, tecrübe ve yorgunluğu gerektirmektedir. Her görselin kendisinin ve şahitlik ettiği konunun yanında, tespit, temin ve tercih edilişinin de bir hikâyesi vardır. Görsel materyalin önemli bir kısmı dönem eseri olup asırlarla ifade edilen geçmişe sahiptirler. Sayfaları çevirirken okuyucusuna veya seyircisine yeni bir dünya aralayan bir görselin, mekânından sayfalara intikali uzun soluklu, acı ve tatlı hikâyelere kaynaklık edebilmektedir. Bir görsele ulaşmak bazen uzun bir süreyi, ciddi bir takibi ve çeşitli kapıları aşındırmayı zorunlu kılmaktadır. Bazen bir yapı topluluğunun fotoğrafı için on ayrı kurumdan izin almak, hepsinin ayrı ayrı uygun vaktini belirlemek ve ona riayet gerekmektedir. Bu durum aynı zamanda tarihî eserlerin mecrasından çıkarıldıktan sonra dramatik sahipliğine de işaret etmektedir. İzin alınan yapıların fotoğraflarını çekmek için de ayrı bir mücadele gerekiyor. Bazen görevli bulunmaz bazen açı… Çünkü iyilik olsun diye yapılan ilaveler, avluya konulan aparatlar, köşelere biriktirilen yığıntılar, zamana şahitlik eden ağaçlar, hem duracağınız yeri hem de çekeceğiniz açıyı etkileyebilmektedir.

Bazı yapıların fotoğraflarının çekiminde istenen görüntünün alınamamasına rağmen sonuç mutluluk verici de olabilmektedir. Çünkü sebep sevindirici ve umut vericidir. Bunların başında restorasyon çalışmaları gelmektedir. Fotoğraf çekimleri sırasında daha iyi görüldü ki İstanbul'un tarihî eserleriyle ilgili büyük bir seferberlik var ve belki de İstanbul, tarihi boyunca böyle bir yoğunluğu hiç yaşamadı.

Görselin belgesel değeriyle ilgili algı ve internet teminciliği, emeğin çoğu defa görmezlikten gelinmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu materyalin kendisi kadar çözünürlüğü, fotoğraf değeri ve çekim kalitesi de baskı için önem arz etmektedir. Eğer kitabın gecikmesine, yorgunluğun, maliyetin ve tasarım zahmetinin kat be kat artmasına sebebiyet vermesine rağmen proje yönetiminin, tasarım ekibinin ve yayıncı kuruluşun anlayışlı ve müşevvik tavrı ile görsellerle ilgili heyetin sabrı olmasaydı bu materyalin sayfalara aksetmesi mümkün olmazdı. Tabii ki bu görsel zenginliğinin temelini, ilgili kurum mensuplarının yardımları oluşturmaktadır.

Yazılar, yazılışından tasarıma birden fazla safhadan geçmiştir. Bunlar bölüm editörünün, kitabın editörünün, hakemin ve proje yöneticisinin, ilmî redaksiyon heyetinin okuması ve müteakiben donanımlı ve tecrübeli bir heyetin yürüttüğü bibliyografya, tashih, teknik redaksiyon, imla ve tashih kontrolü ile son okuma safhalarıdır. Her safha birbirini takip etmiş, okumalar, grafik ve matbaa ekibinin engin hoşgörüsüyle tasarım safhasında, hatta baskı aşamasında bile devam etmiş, hatalar mümkün olduğunca en aza indirgenmeye çalışılmıştır. Aynı süreç editör, görsel editör, tasarımcı, proje yönetmeni ve resimaltı tanımlamaları ilişkisi açısından görsel materyal için de geçerlidir.

Eser, farklı ülkelerden uzmanların da yer aldığı geniş bir bilimsel kadronun desteğiyle şekillenmiştir. Kitabın hazırlanması safhasında, bölüm editörleri, yayın ve bilim kurulu, danışman ve bilgisine müracaat edilen uzmanların önerileriyle, ilmî yeterlilik esasına dayalı geniş bir yazar listesi oluşturuldu ve bölüm editörlerimizin temasları başta olmak üzere, ilgililerinin gayretleriyle zengin bir kadronun birikimi kitaba yansıtıldı. Neticede 270 bilim adamının derkenarlar hariç 363 yazısı ve tecrübeli bir ekibin temin ettiği görsel materyal ile bu eser hazırlandı. Farklı katkılar da dikkate alındığında kitaba emek veren bilim adamı sayısı 300'e ulaşmaktadır. Bu cildin sonunda yer alan, içindekiler bölümü dikkatlice incelendiğinde dünyaca ünlü, alanında uzman ve nitelikli çalışmalara imza atmış, çok değerli yazarların bu eserin sayfalarında buluştuğu görülecektir.

Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi'ni diğer şehir tarihlerinden ayıran hususiyetlerinin başında geniş yazar kadrosu, uluslararası akademik katkılar, görsel materyal zenginliği ve hacmi gelmektedir. Muhteva, tasarım ve baskı materyali itibariyle birbirini tamamlayan ve destekleyen bu çalışma aynı zamanda şehirlerin uzun tarihlerini yazmada bir model önerisi de sunmuş olmaktadır.

Eserin sadece Türkçe değil İngilizce gerçekleşecek neşri ve farklı dillere tercümesinin planlanması, kitabın istifade edilirliğine ve İstanbul'un uluslararası akademik, kültür, sanat ve entelektüel alandaki görünürlüğüne de önemli katkılarda bulunacaktır.

Bu çalışmanın muhtevası kadar basılacağı materyal ve fontları da özenle seçilmiştir. 10 ciltlik bu eser toplam 5.320 sayfadır. Kitabın iç ebadı 24×29 cm'dir. Metinde kullanılan font Ineborg, 10,5 punto, çerçeve yazılarda kullanılan font Neutraface Text, 11 punto, resimaltlarında kullanılan font Neutraface Text, 8 puntodur. Eserin kağıdı dünyanın sayılı prestij kağıtlarından birisi olan GardaPat 13 Klassica 115 gr/m²'dir. Cilt malzemesi Gmund'un sadece cilt kapağı için kullanılan f-color Bütten meerblau, yan kağıtları ise yine Gmund f-color Feinleinen titan'dır. Kapak üzerinde özel seri Kurz yaldızlar kullanılmıştır. Tabi eseri görünür kılan hususiyetlerden birisi de ülkemizin seçkin bir tasarımcısının imzasını taşıması, renk ayrımı ve baskısına gösterilen özendir.

Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi hacimli bir eser olmasına rağmen eksikliklerden azade değildir. Bunda birden fazla sebep etkendir. Zaman, hacim, uzmanlık, tercihler vb... Bu eser ucu açık bir zaman dilimi anlayışıyla hazırlanmadı. Muhteva ve hacmiyle mukayese edildiğinde bilakis sıkıştırılmış bir takvimle hazırlanmaya gayret edildi. Süre daha ziyade yayıncının da iyi bir eserin oluşması için gösterdiği müsamaha ile yazıların işlenmesi ve tasarım safhasında kısmi bir esneklik kazandı. Şüphesiz ehlinin gerçeğe ışık tutacak ve katkı maksadını güden her değerlendirmesi, eser ve şehrin tarihi için önemli bir katkı olarak kabul görecek ve istifade edilecektir.

Bu kitap, planlanmasından basımına, nitelikli, gayretli, samimi, ülfetli, üretici ve paylaşımcı yüzlerce insanın rol aldığı geniş bir ekibin ortak çalışması olarak okuyucuya sunulmaktadır. Şüphesiz okuyucusunun ilgisiyle zenginleşecek, etkinleşecek ve kalıcı bir esere dönüşecektir. Katkı sahipleri jenerik, teşekkür, içindekiler sayfaları ve ilgili mecralarda şahıs ve kurumsal temsil tanımlamasıyla, gösterilmeye gayret edildi. Ancak her şeye rağmen bu sayfalarda yer alması gerekenlerin zikredildiği ve arzu edilene uygun bir şekilde yansıtıldığı gibi bir iddia da söz konusu değildir. Katkı sahiplerinin müsamahasına sığınırız.

Sözün nihayetine doğru, 40 ciltlik *İstanbul Kadı Sicilleri*'nin neşrinde de, Proje Yöneticisi ve Editör olarak birlikte çalıştığımız M. Âkif Aydın'a hocalığı, nezaketi, sükûneti ve yöneticiliği için müteşekkirim. Onun yöneticiliği bu eserin en önemli imkânlarından birisi oldu.

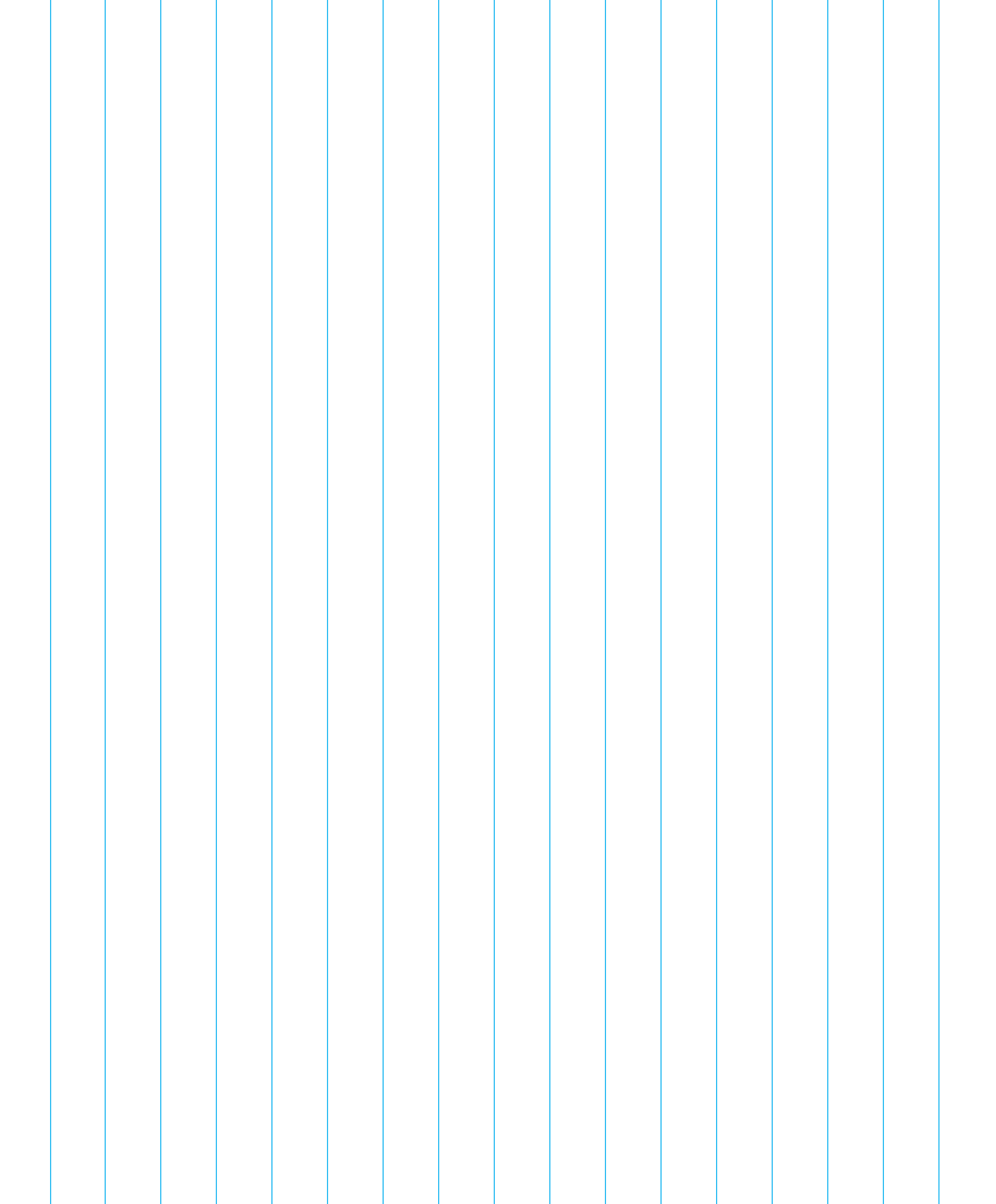
Kitabı çoğu defa metinden ibaret zannederiz. En azından böyle yaygın bir kanaat vardır. Şüphesiz yazılar kitabın olmazsa olmazlarındandır. Ancak, sözü edilen salt yazı değil, adı üzerinde kitaptır ve umumiyetle "eser" olarak isimlendirilmektedir. Eser birden fazla unsurun bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Kitabı sadece metinden ibaret görmek, eserin hukukunu çiğnemektir. Bu sadece kitabın değil yazının da hukukunu ihlaldir.

Kitap, muhtevanın planlanmasından okuyucuya ulaşıncaya kadar her biri bir öncekini anlamlı ve

sonrakini zorunlu kılan bir süreçler topluluğunun ürünüdür. Planlama, yazıların siparişi, redaksiyonu, metin, görsel materyal, font, punto, tasarım, kâğıt, baskı, cilt, okuyucuya ulaştırma ve okunurluluk... bir kitabı tamamlayan, anlamlı kılan ve esere dönüştüren süreçlerdir. Birisinin ihmali önceki adımların etkisini azaltır ve sonraki safhanın gerekliliğini anlamsız kılabilir. Bu kitabın her safhası zamanımıza ve gelecek zamanlara bir eser bırakma hassasiyeti ile planlandı ve takip edildi. Daha iyisini yapmak her zaman mümkündür. Öncelik, işin ruhuna uygun bir anlayışla, zaman, mekân, imkân ve insan ilişkisi içerisinde vicdani sorumluluk hisseden bir yaklaşımla hareket etmektedir. İyisi için gayret edildi ama öncelikten feragat edilmemesine de titizlik gösterildi.

Biliyoruz ki, tarih sadece geçmişe şahitlik etmiyor, zamanına da ayna tutuyor ve bir gün kaybolduğu zannedilen gölgelerin aksi bile karşımıza çıkıyor.

Zaman aynasında aksimizin aydınlık olması temennisiyle...



Eserin hazırlanmasında imla, dipnot ve isimlerin yazılışında ortak bir dil kullanımına özen gösterildi. Ancak bu tercihlerin belirlenmesinde eserin hedef kitlesi esas alındı ve günümüzdeki yazma ve okuma alışkanlıkları da göz ardı edilmedi. Bu anlayışla genel okuyucuya hitap etmek amaçlandığından imlada hafifletme yoluna gidildi.

Tarihî isimlerin yazımında düzeltme işareti (^) kullanımı, hafifletme amacıyla, anlam farklılaşması, sık kullanım ve bilinirlik kıstasına göre muhafaza edilmiş ya da azaltılmıştır. Buna göre;

Fâil kalıbındaki isimlerde düzeltme işareti kullanılmamıştır: Hâlid değil Halid; istisna; Kâmil. Fâil kalıbıyla karışması muhtemel durumlarda feîl kalıbındaki isimlerin yazımında düzeltme işareti muhafaza edilmiştir: Latîfî, Nesîmî.

Nisbet -î'si taşıyan isimlerde eser adında geçmesi ya da edebî bir kişilik olması durumlarında düzeltme işareti muhafaza edilmiştir: Abdi Paşa, Abdî, *Abdî Tarihi*.

Nisbet -î'si taşıyan isimlerde sadece sondaki uzun ses muhafaza edilmiştir: Osmânî, Buhârî değil Osmanî, Buharî.

Nisbet -î'si, devletler, mezhepler, tarikatların yazımında muhafaza edilmiştir: Abbasî, Hanefî, Nakşibendî.

Arapça kökenli dişil çoğul/cemi müennes isimlerde sondaki uzun "a" gösterilmemiş (müessesat), eril çoğul/cemi müzekker isimlerin sonundaki "i" ise uzun yazılmıştır (müslimin değil müslimîn).

Farsça kökenli isimlerin çoğullarında düzeltme işareti muhafaza edilmiştir: Bektaşiyân, dedegân.

Farsça kökenli isimlerde kelimenin başındaki uzun a harfi gösterilmiştir: Âgâh, Âsâfî.

Osmanlı dönemine ait şahıs ve yer isimlerinde "b" ve "d" harfleri korunmuştur: Mahmut, Bayezit değil, Mahmud, Bayezid; Bâb-ı Zaptiye, İhtisap Nezareti değil Bâb-ı Zabtiye, İhtisab Nezareti. Bağdad, Belgrad gibi yer isimleri ise güncel kullanıma göre yazılmıştır: Bağdat, Belgrat.

Şahıs isimleri bir tamlama içinde kullanıldığında güncel kullanıma riayet edilmiştir. II. Mahmut Türbesi, Sultanahmet Camii, Beyazıt Meydanı.

Türkçe ve Arapça tamlama şeklindeki kapı, bab, dar, meydan, pazar, hamam, hisar, kavak, oda, dağ, köy, burun isimleri genelde bitişik olarak, Farisî tamlama şeklinde olanlar ise ayrı olarak yazılmıştır: Altınkapısı, Bâbülferes, Darülfünun, Okmeydanı, Atpazarı, Ağahamamı, Anadoluhisarı, Rumelikavağı, Arzodası, Alemdağı, Kadıköyü, Akıntıburnu. Bâb-ı Fetva; istisna: Bâbıâli.

Kitap isimleri ve alıntı metinler haricinde müennes nisbet eki –iyye değil –iye olarak yazılmıştır: Meclis-i Ahkâm-ı Adliye, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.

Ayn harfi şahıs isimlerinde gösterilmemiş, eser isimlerinde gerekli yerlerde gösterilmiştir: Esad Efendi, *Lu'biyât-ı Osmânî*.

Musiki makamlarının yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlası tercih edilmiştir. Musiki aletlerine nisbet ifade eden kelimelerde sadece sondaki nisbet –î'si muhafaza edilmiştir: ûdî değil udî.

Grekçe isimler I. Konstantinos'tan (ykl. 4. yüzyıldan) itibaren Grekçe transkripsiyon ile yazılmıştır: Buna göre Grekçe transkripsiyonda

-genellikle-

Θ/θ için Th/th (Theodosios);

I/ι için J/j ya da İ/ı değil I/i (Iustinianos);

K/ϰ için C/c değil K/k (Konstantinos);

Ξ/ξ için X/x değil Ks/ks (Aleksandros);

Y/υ için Y/y ve i (Argiros);

Φ/ϕ için Ph/ph değil F/f (Fotios);

X/χ harfi için Ch/ch değil Kh/kh (Khalkedon);

Xϱ ile başlayan kelimelerde Hr (Hrisostomos);

T/ζ için ise Ç/ç değil Tz/tz (Tzetzes) tercih edilmiştir.

Aya, Hagios, St. gibi unvanlar mümkün mertebe Aziz olarak yazılmıştır: Aya İrini, Aziz Georgios.

İMLA

Bunların dışındaki hususlarda Türk Dil Kurumu'nun www.tdk.org.tr adresinden erişilen Yazım Kılavuzu kullanılmıştır.

Tarihler genelde miladi tarih olarak verilmiş; evrakın ya da eserin üzerinde kayıtlı bir tarih aktarıldığında ya da karşılığı iki miladi yıl ile belirtildiğinde hicri tarih muhafaza edilmiştir.

Şahısların doğum ve ölüm tarihleri, imparatorluk, saltanat vb. görev dönemleri parantez içinde belirtilmiştir: II. Bayezid (1481-1512), Keçecizade Fuad Paşa (d. 1815-ö. 1869).

Geçmişten bugüne çokça isim alan İstanbul'a atıf yaparken genelde yazarın kullanımı korunmuş, sadece Constantinopolis ismi Grekçe yazımda tercih edilen kurallardan dolayı Konstantinopolis olarak yazılmış, Grekçe aslını daha doğru yansıtan Konstantinupolis imlası yaygınlık şartını sağlamadığı için tercih edilmemiştir.

Dipnotlarda geçen kaynaklar ilk geçtikleri yerde tam künye olarak verilmiş olup makalenin sonundaki kaynaklar kısmına alınmamıştır.

Elbette çok farklı ilim dallarından bu kadar geniş bir ilim adamı grubunca kaleme alınan böylesine hacimli bir eserde bazı tutarlılık problemlerinin yaşanması kaçınılmazdır. Yazarların ya da alanın özel imlasının muhafazası gibi sebeplerden kaynaklanan ufak farklılıklar söz konusudur ve bunların da dikkatli okuyucularca mazur karşılanacağı ümit edilmektedir.

KISALTMALAR

a.e.: Aynı eser

a.mlf.: Aynı müellif

AFL.: Archive de L'Association French Lines

AGS, *E*: Archivo General de Simancas, Papeles de Estado

AOH: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae

APC: Archivio Proprio Costantinopoli

Ar.: Arapça

Ar.Ott: Archivum Ottomanicum

ASV: Archivio di Stato di Venezia

aş.: Aşağı, aşağıda

AÜ: Ankara Üniveritesi

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

b.: İbn

B.: Receb

BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

BİK: Bursa İnebey Kütüphanesi

bkz.: Bakınız

BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA, A.AMD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Âmedî Kalemi Defterleri

BOA, A.DVN.d: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayun Kalemi Defterleri

BOA, A.DVN.MKL: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayun Mukavele Kısmı

BOA, A.DVN.NMH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayun Name-i Hümayun Kalemi

BOA, A.DVN.RSK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayun Ruûs Kalemi

BOA, A.MKT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubî Kalemi

BOA, A.MKT.DV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubî Kalemi Deâvî Evrakı

BOA, A.MKT.MHM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Evrakı

BOA, A.MKT.MVL: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı

BOA, A.MKT.NZD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair Yazışmaları Evrakı

BOA, A.MKT.UM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı

BOA, AE: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Ali Emirî Tasnifi

BOA, AE.SMMD.IV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Ali Emirî Sultan IV. Mehmed

BOA, BEO: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâbıâli Evrak Odası Evrakı

BOA, C.ADL: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Adliye

BOA, C.AS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Askeriye

BOA, C.BLD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Belediye

BOA, C.DH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Dahiliye

BOA, C.EV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Evkaf

BOA, C.İKTS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet İktisat

BOA, C.MF: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Maarif

BOA, C.ML: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Maliye

BOA, C.NF: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Nafia

BOA, C.SH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Sıhhiye

BOA, C.SM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Saray

BOA, C.ZB: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Zabtiye

BOA, D.BŞM.BNE: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Bina Eminliği

BOA, D.BŞM.BRİ: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe İstanbul Baruthanesi

BOA, D.BŞM.BRİ.d: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe İstanbul Baruthanesi Defterleri

BOA, D.BŞM.BRİ.DES: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe İstanbul Baruthanesi Dosya Envanter Usûlü

BOA, D.BŞM.KSB: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Kasabbaşılığı

BOA, D.BŞM.MHF: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Muhallefat Halifeliği

BOA, D.BŞM.SHK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Salhane Kâtibliği

BOA, D.BŞM.ZCR: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Zecriye Rüsumu

BOA, D.BŞM.ZMT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Zimmet Halifeliği

BOA, DH.EUM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Belgeleri

BOA, DH.EUM.6.Şb: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Altıncı Şube

BOA, DH.EUM.MH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Muhasebe Kalemi

BOA, DH.EUM.THR: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi Evrakı

BOA, DH.İ.UM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Evrakı

BOAİ, DH.İD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti İdare Evrakı

BOA, DH.KMS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Kalem-i Mahsus Müdüriyeti Belgeleri

BOA, DH.MB.HPS.M: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Mebânî-i Emîriye ve Hapishaneler Müdüriyeti

BOA, DH.MKT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi

BOA, DH.MUİ: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı

BOA, DH.SYS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Siyasi Kısım Evrakı

BOA, DH.TMİK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu

BOA, DH.UMVM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Umûr-ı Mahalliye ve Vilayat Müdürlüğü Evrakı

KISALTMALAR

BOA, EV.HMH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Evkaf Haremeyn Muhasebesi

BOA, EV.VKF: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Evkaf Vakfiyeler Evrakı

BOA, HH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hatt-ı Hümayun

BOA, HH.VRK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hazine-i Hassa Evrak Odası

BOA, HR.HMŞ.İŞO: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı

BOA, HR.MKT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi Evrakı

BOA, HR.MTV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hariciye Nezareti Mütenevvia Kısmı Evrakı

BOA, HR.TO: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı

BOA, İ.AS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Askeriye

BOA, İ.B.K: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İstanbul Belediye Kütüphanesi

BOA, İ.DH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye

BOA, İ.DUİT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dosya Usulü

BOA, İ.EV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Evkaf

BOA, İ.HR: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Hariciye

BOA, İ.HUS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Hususi

BOA, İ.İMT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade İmtiyazat ve Mukavelat

BOA, İ.KAN: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Kanun ve Nizamat

BOA, İ.MLU: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Meclis-i Umumi

BOA, İ.MMS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Meclis-i Mahsus

BOA, İ.MSM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Mesail-i Mühimme

BOA, İ.MVL: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Meclis-i Vâlâ

BOA, İ.ŞH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Şehremaneti

BOA, İ.TNF: Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Ticaret ve Nafia

BOA, KK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kâmil Kepeci Tasnifi

BOA, MAD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterler

BOA, MD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mühimme Defteri

BOA, MF.ALY: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maarif Nezareti Tedrisat-ı Aliye Dairesi

BOA, MF.MKT: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maarif Nezareti Mektubî Kalemi

BOA, MHD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Muahedeler

BOA, ML.MKT.d: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliye Nezareti Mektubî Kalemi Defterleri

BOA, MV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Meclis-i Vükela Mazbataları

BOA, NFS.d: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Nüfus Defteri

BOA, PLK.p: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Plan, Proje ve Krokiler

BOA, ŞD: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Şûra-yı Devlet Evrakı

BOA, T: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Ticaret, Nafia, Ziraat, Orman, Meadin Nezaretlerine aid Evrak

BOA, TŞH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Teşhir

BOA, Y.A.HUS: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Sadaret Hususi Evrakı

BOA,Y.EE: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Esas Evrakı

BOA, Y.EE.d.: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Esas Evrakı defterleri

BOA, Y.MTV: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı

BOA, Y.PRK.ASK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Askerî Maruzat

BOA, Y.PRK.AZJ: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal

BOA, Y.PRK.BŞK: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı

BOA, Y.PRK.EŞA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik

BOA, Y.PRK.HH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Hazine-i Hassa

BOA, Y.PRK.SRN: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Serkurenâlık

BOA, Y.PRK.ŞH: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Şehremaneti Maruzatı

BOA, Y.PRK.TKM: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği

BOA, Y.PRK.TNF: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Ticaret ve Nafia Nezareti Maruzatı

BOA, Y.PRK.ZB: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı

BOA, ZB: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Zabtiye Nezareti Evrakı

BPOWM: Bombay Prince of Wales Museum

BRIJMES: British Journal for Middle Eastern Studies

bs.: Basım, baskı

BSB: Berlin Staatsbibliothek

BSMES: British Society for Middle Eastern Studies

bşl.: Başlangıç

btş.: Bitiş

BTTD: Belgelerle Türk Tarihi Dergisi

BZ: Byzantinische Zeitschrift

c.: Carta

c.: Cilt

C.: Cemaziyelahir

Ca.: Cemaziyelevvel

CAMSM: Cambridge Arthur M. Sackler Museum

çev.: Çeviren

d.: Doğum tarihi

DBİst.A: Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi

DCBL: Dublin Chester Beatty Library

D-DAI-IST: Alman Arkeoloji Enstitüsü Arşivi

der.: Derleyen

KISALTMALAR

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

dn.: Dipnot

DOP: Dumbarton Oaks Papers

DSLB: Dresden Sachsische Landesbibliothek

DTCF: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

DTCFD: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi

DÜİFD: Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

ed.: Editör, edisyon

EFAD: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi

EHR: The English Historical Review

EI² (İng): *The Encyclopedia of Islam (new edition)*

EÜ.: Ege Üniversitesi

F.: Farsça

fil.: Filza

fl.: Fluorished/Faal olduğu dönem

fol.: Folio

fot.: Fotoğraf

G.S., G.S.: Geographical Section General Staff

GDAAD: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi

gr.: Graecus

HGM: Harita Genel Müdürlüğü

HP. ARC.: Henri Prost Archives

HTR: Harvard Theological Review

HUM: Harita Umum Müdürlüğü

IJMES: International Journal of Middle East Studies

IJTES: International Journal of Turkish Studies

Isl.: Der Islam

İA: İslâm Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı)

İBB: İstanbul Büyükşehir Belediyesi

İBBŞM: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Şehir Müzesi

İFM: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası

İRHM: İstanbul Resim Heykel Müzesi

İSO: İstanbul Sanayi Odası

İst.A: İstanbul Ansiklopedisi (Reşat Ekrem Koçu)

İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi

İŞS: İstanbul Şer'iye Sicilleri

İTED: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi

İTO: İstanbul Ticaret Odası

İTSO: İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası

İÜ: İstanbul Üniversitesi

İÜ Ktp.: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi

JA: Journal Asiatique

JEH: Journal of Ecclesiastical Studies

JRS: The Journal of Roman Studies

JTS: Journal of Turkish Studies.

KMM: Konya Mevlana Müzesi

krş.: Karşılaştırınız

Ktp.: Kütüphane, kütüphanesi

L.: Şevval

LACMA: Los Angeles Country Museum of Art

LBL: Londra British Library

LNG: Londra National Gallery

M.: Muharrem

MB: Merkez Bankası

md.: Madde

MEJ: The Middle East Journal

MES: Middle Eastern Studies

MTM: Milli Tetebbular Mecmuası

MÖ: Milattan önce

MS: Milattan sonra

MSA: TBMM Milli Saraylar Arşivi

MSÜRHM: Mimar Sinan Üniversitesi İstanbul Resim Heykel Müzesi Koleksiyonu

MÜ: Marmara Üniversitesi

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

MÜTAD: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi

MW: The Muslim World

N°: Numara

N.: Ramazan

NMET: New York Metropolitan Museum of Art

NPL: New York Public Library

nr.: Numara

nşr.: Neşir, neşreden

OAM: Oxford Ashmolean Müzesi

OBL: Oxford Bodleian Library

OM: Oriente Moderno

Osm.Ar.: Osmanlı Araştırmaları

OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi

ö.: Ölüm tarihi

PBN: Paris Bibliotheque National

pr.yön.: proje yöneticisi

Pub.: Published

r.: Recto

R.: Rebiülahir

Ra.: Rebiülevvel

REB: Revue des Etudes Byzantines

reg.: Registro

RH: Revue Historique

RTM: Resimli Tarih Mecmuası

s.: Sayfa

S.: Safer

s.nşr.: Sadeleştirilmiş neşir

SBFD: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi

SDC: Senato, Dispacci Costantinopoli

St.I: Stvdia Islamica

STAD: Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi

sy.: Sayı

SYEK: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi

Ş.: Şaban

T.: Türkçe

TA: Türk Ansiklopedisi

TAD: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi

TCTA: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi

KISALTMALAR

TD: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi

TDA: Türk Dünyası Araştırmaları

TDEA: Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi

TDEAD: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

TDED: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi

TDl.: Türk Dili

TED: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi

TFA: Türk Folklor Araştırmaları

TİD: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi

TİEM: Türk İslâm Eserleri Müzesi

TK: Türk Kültürü

TKDB: Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni

TM: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası

TOEM: Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası

ts.: Tarihsiz

TSM: Topkapı Sarayı Müzesi

TSMA: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi

TSMA, D: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Defter

TSMA, E: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak

TSMK: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi

TSMK, A.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed

TSMK, B.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Bağdat Köşkü

TSMK, CY.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Cilt ve Yazı Araçları

TSMK, E.H.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi

TSMK, H.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine

TSMK, H.E.A.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Halil Edhem Arda Koleksiyonu

TSMK, HS.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hırka-i Saadet

TSMK, R.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü

TSMK, YB.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Yeni Basmalar

TSMK, YY.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Yeni Yazmalar

TT: Tarih ve Toplum

TTK: Türk Tarih Kurumu

TTK Belgeler: Türk Tarih Kurumu Belgeler

TTK Belleten: Türk Tarih Kurumu Belleten

TTK Bildiriler: Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler

TUBA: Türklük Bilgisi Araştırmaları

tür.yer.: Türlü yerde, birçok yerde

TY: Türkçe Yazmalar

UUL: Uppsala University Library

v.: Verso

v.dğr.: Ve diğerleri

Vat. gr.: Vaticanus graecus

vb.: Ve benzerleri, ve başkaları

VC: Vigiliau Christianae

VD: Vakıflar Dergisi

vd.: Ve devamı

VGMA: Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Kayıtları Arşivi

VML: Venedik Marciana Library

VÖNB: Viyana Österreichische Nationalbibliothek

vr.: Varak

WFGA: Washington Freer Gallery of Art

WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

YA: Yurt Ansiklopedisi Türkiye, İl İl: Dünü, Bugünü, Yarını

ykl.: Yaklaşık

yuk.: Yukarı, yukarıda

Z.: Zilhicce

Za.: Zilkade

ZDMG: Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte

KİTAP KISALTMALARI

A. Cevad: *Tarîh-i Askeriyye-i Osmanî*, Paris, 1882.

Aelst: Peter Coeck Aelst, *The Turks in MDXXXIII, A Series of Drawing Made in that year at Constantinople*, London 1873.

Allom: Thomas Allom, *Constantinople and the scenery of the seven Curches of Asia Minor*, London-Paris 1838.

Ârifi, *Süleymannâme*: Fethullah Ârifi, *Süleymannâme*, 1558, TSMK, H. 1517.

Bartlett: W.H. Bartlett, *The Bosphorus and Danube*, London 1850.

Broquiere: Bertrandon de La Broquière, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle*, Paris 1892.

Brindesi: Jean Giovanni Brindesi, *Les Anciens Costumes*, Paris 1855.

Bruyn: Corneille Le Bruyn, *Reisen van Cornelis de Bruyn*, Delft 1698.

Cange: Charles du Fresne du Cange, *Historia Byzantina duplici commentario illustrata: prior familias ac stemmata imperatorum Constantinopolianorum, cum eorundem Augustorum nomismatibus & aliquot iconibus: praeterea familias Dalmaticas & Turcicas complecticur: alter descriptionem urbis Constantinopolitanae, qualis extitit sub imperatoribus Christianis*, Brüksel 1680.

Castellan: A.L. Castellan, *Moeurs, usages, costumes des Othomans et abrégé de leur Histoire*, Paris 1812.

Coignard: Joannis Baptist Coignard, *Imprerium Oriantale five Antiquitates Constantinopolitanæ*, Paris 1711.

Cumhuriyet Devrinde İstanbul: İstanbul 1949.

d'Ohsson: Ignatius Mouradgea d'Ohsson, *Tableau general de L'Empire Othoman*, I-III, Paris 1787-1820.

Dallaway: James Dallaway, *Constantinople ancient and modern*, London 1797.

Diez-Glück: Ernst Diez, Heinrich Glück, *Alt-Konstantinopel:*

Hundertzehn photographische Aufnahmen..., München-Passing 1920.

Ferriol: De M. De Ferriol, *Recueill de cent estampes representant differentes nations du Levant*, Paris 1714.

Flandin: Eugene Napoleon Flandin, *L'Orient*, Paris 1853.

Fossati: Chevalier Gaspard Fossati, *Ayasofia Constantinople, as recently restored by Order of H.M. the Sultan Abdul Medjid,* London 1854.

Gilles: Pierre Gilles, *The Antiquities of Constantinople,* London 1727.

Gouffier: Marie-Gabriel-Florent-Auguste de Choiseul Gouffier, *Voyage Pittoresque de la Gréce,* I-II, Paris 1782-1822.

Guer: M. Guer, *Moeurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique,* Paris 1747.

Gurlitt: Cornelius Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels,* Berlin 1912.

Hünernâme: Seyyid Lokman, *Hünernâme,* 1584-1589, I-II, TSMK, H., 1523-1524.

İntizâmî: İntizâmî, *Surnâme-i Hümâyûn,* 1587, TSM, H. 1344.

İstanbul'un Kitabı 1: İstanbul, ts.

Jouannin: M.J.M. Jouannin, *Turquie*, Paris 1853.

Levnî, *Albüm:* Levnî (Abdülcelil Çelebi), *Albüm,* 1720-1730, TSMK, H. 2164.

Lewis: John F. Lewis, *Lewis's Illustrations of Constantinople made during a residence in that city & in the Years 1835-6,* London 1836.

Lokman, *Selimhannâme:* Seyyid Lokman, *Şehnâme-i Selim Han/ Selimhannâme,* 1581, TSMK, A. 3595.

Lorichs: Melchior Lorichs, *Konstantinopel unter Sultan Suleiman dem Grossen*, München 1902.

M. Fuad: M. Fouad, *Souvenirs de Constantinople*, baskı yeri yok, ts.

Mahmud Raif, Mahmud Raif, *Tableau des nouveaux reglements de l'Empire Ottoman,* İstanbul 1798.

Mamboury: Ernest Mamboury, *Istanbul touristique,* İstanbul 1951.

Mamboury-Wiegand: Ernest Mamboury-Theodor Wiegand, *Die Kaiserpalaste von Konstantinopel*, Leipzig 1934.

Marsigli: Luigi Ferdinando Marsigli, *Stato Militare dell'Impreio Ottomanno/L'etat militare de l'empire Ottoman,* Amsterdam 1732.

Matrakçı: Matrakçı Nasûh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn,* İÜ Ktp., 5964.

Maxwell: Sir William Stirling Maxwell, *The Turks in MDXXXIII, A Series of Drawings made in the Year at Constantinople by Peter Coeck Aelst*, London 1873.

Mayer: Luigi Mayer, *Interesting Views in the Ottoman Dominions in Europe and Asia*, London 1810.

Mecmûa: Yâhya Âğâh Efendi, *Mecmûatü'z-zerâif sandûkatü'l-maarif*, SYEK, Nuri Arlasez, nr. 2492; Hakkı Tarık Us Ktp., nr. 13400.

Mehmed Arif: Mehmed Arif, *Ta'rîfât-ı Eşkâl-i Elbise-i Atîka,* Paris, ts.

Melling: Antoine-Ignace Melling, *Le Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore*, Paris 1819.

Mèry: Joseph Mèry, *Constantinople et la mer noire,* Paris 1855.

Miller: Alexander Miller, *The Costume of Turkey Illustrated by a series of engravings, with descriptions in English and French*, London 1802.

Millingen: Alexander van Millingen, *Constantinople*, London 1906.

Moreno, Moreno, *Viage à Contantinopla en el Ano de 1784*, Madrid

Mornand, Joubert et F. Mornand, *Turquie et de la Russie*, Paris 1854

Motraye: Aubry de La Motraye, *A. de La Motraye's travels through Europe, Asia and into part of Africa,* London 1723.

Nâdirî, *Dîvan:* Nâdirî, *Dîvan,* 1605, TSMK, H. 889.

Nâdirî, *Şehnâme:* Nâdirî, *Şehnâme*, 1620, TSMK, H. 1124.

Pardoe: Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus*, London 1835.

Pertusier: Charles Pertusier, *Atlas des promenades pittoresques dans Constantinople et sur rives du Bosphore*, Paris 1817.

Preziosi: Amedeo Preziosi, *Stamboul,* Paris 1858.

Raymond: Alexandre M. Raymond, *l'Art islamique en Orient*, Prag 1924.

Salutis: Camillie Rogier, *La Turquie, moeurs et usages des orientaux*, Paris 1848.

Salzenberg: W. Salzenberg, *Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel,* Berlin 1854.

Schedel: Hartmann Schedel, *Liber Chronicarum,* Augsburg 1497.

Schranz: J. Schranz, *Le Bosphore et Constantinople, dessiné d'après nature,* Paris 1855.

Şehinşâhnâme: Seyyid Lokman, *Şehinşâhnâme-i Murâd-ı Sâlis/ Şehinşâhnâme*, 1597-1598, TSMK, B. 200.

Şekâik: İsâmüddin, Ahmed b. Muslihiddin Mustafa Taşköprizâde, *Şekâik-i Nu'mâniyye*, 1620, TSMK, H. 1263.

Taeschner: Veröffentlicht von Franz Taeschner, *Alt-Stambuler Hof- und Volksleben,* Hannover 1925.

Thomas Shaw: Thomas Shaw, *Travels, or Observations relating to several parts of Barbary and Levant*, London 1757.

Urbium: Theophilum Urbium, *Türkisches Stadt-Büchlein,* Nürnbeg 1664.

Vavassore: Giovanni Andrea Vavassore, *İstanbul Haritası,* TSMK, YB. 3854.

Vehbî, *Surnâme:* Vehbî, *Surnâme*, 1727, TSMK, A. 3593.

Walsh: Robert Walsh, *Constantinople and the scenery of the seven churches of Asia Minor*, London 1839.

Yıldız Albümleri: II. Abdülhamid devri fotoğrafları, İÜ. Nadir Eserler Kütüphanesi

Zenânnâme: Fâzıl Enderûnî, *Hûbânnâme ve Zenânnâme*, 1793, İÜ Ktp., 5502.

Zonaro: Adolphe Thalasso, *Déri Séadet ou Stambul porte du Bonheur*, Paris 1908.

DİN

GİRİŞ

HÜR MAHMUT YÜCER
Bölüm Editörü

İstanbul odaklı "dinî hayat", hem iki büyük imparatorluk ve iki büyük medeniyete beşiklik etmiş kentin uzun arkaik tarihini ortaya çıkarabilmek hem de günümüz için önem taşır. Çünkü geleneksel dönemde "din"; eğitim, güvenlik, adalet, sağlık, iktisat ve kültür gibi bütün diğer yapıları üretmekteydi. Günümüzde ise bu üretimin hangi alanlarda, ne kadar ve hangi yönde etkisini sürdürdüğü merak konusudur.

Bu bölümün içeriği belirlenirken en çok tereddüt edilen şey, toplum hayatının bazı tezahürlerini "dinî hayat" olarak sınırlandırıp bir kenara ayırmanın bir tür seküler bakış açısını yansıtması, metafiziksel gerçekliği ve tarihî geçmişi çarpıtması tehlikesiydi. Zira bu eserin başka bölümlerinde yer alan birçok konu da aslında dinle irtibatlıdır. Pagan Bizans'ın sunak, tapınak ve bol tanrıçalı bohem hayatını, Hristiyanlaşan Ayasofya merkezli kilise, manastır ve ayazmalar yeniden şekillendirmiş, doğum ve ölüm merasimleri, kutlamalar ve dinî bayramlar kenti kendi rengine boyamıştı. Şehrin Müslümanlar tarafından fethi ile renk tekrar değişmeye başlamıştı. Değişen renk onu zayıflatmamış, siyasi, kültürel, ekonomik, mimari etkileri ve kendine özgü ruh ile diğer merkezler karşısında güçlendirmiş, çağında dünyanın merkezi konumuna getirmişti. Dinî etki, Beldetün tayyibetün, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, makarr-ı saltanat-ı seniyye, mahmiyye-i Konstantiniyye gibi isimlendirmelerle şehrin adında bile kendini göstermişti. Yeni sahiplerinin eliyle kent, bir taraftan cami, medrese, hamam, çeşme ve külliye merkezli yerleşimini geliştirirken diğer taraftan da mimari üslubuyla yeni bir silüete kavuşmuştu. İnce işçiliği ise gönüle hitap eden kurumlar tamamladı. Dinî hayat, sadece din ve dinî kurumlar üzerinden değil, bütün sosyal ve kültürel kurumlar üzerinden gerçekleşti. Bu Osmanlı özelinde dinî hayat ile sosyal hayatı, edebî veya kültürel hayatı birbirinden ayırmayı zorlaştırdı. Zira kültür kurumları diyebileceğimiz kütüphaneler, su vakıfları, kıraathaneler dinî hayatın birer yan ürünleri idi. Devletin adlî kayıtları niteliğindeki şer'iye sicilleri, eğitim kurumları olan medreseler, adli işlere bakan yargı (kadılık) müessesesi dinî hayatın tezahürüydü. İstanbul'daki göçmenler ve fakirler için kurulmuş olan vakıf imaretleri şehrin iktisadi hayatı ile ilgili olmakla beraber tamamen dinî amaçlarla ihdas edilmişti.

Bu anlamda mesela dinî musikiyi, tezhip, ebru ve hat gibi estetik sanatları, sosyal hayattan ayrı düşünmek veya onu dinî hayat olarak isimlendirip ayrı bir başlık altında incelemek de zor olacaktı. Öte yandan dinî hayat başlığının hiç olmaması, okuyucunun beklenti ve alışkanlıklarına da aykırı düşecekti. Dolayısıyla bir kısım konulara diğer bölümlerde yer verildiği için bu bölüme daha çok farklı dinî gruplar/cemaatleşmeler ve bunların gündelik hayatında dinin yeri konu oldu. Dolayısıyla okuyucu, dinî hayatın daha çok "diyânî" (ibadetler, ayinler, ritüellere dair) yönünü bu bölümde bulabilir; bu bölümün yazıları okuyucuya gündelik hayatta dine dair genel bir resim sunabilir. Öte yandan okuyucu, dinî hayatın başka alanlardaki izlerini aramak isterse diğer bölümlerdeki yazıları da incelemelidir.

İstanbul'un dinî hayatı, elbette misafir ettiği ırk ve milletler, üzerinde kurulan muhtelif imparatorluklar veya medeniyetler, dinler, mezhepler, mistik akımlar kadar çok çeşitlidir ve bir o kadar da renklilik arz eder. Bu kadar renkli bir dünyayı, aradaki kopukluklar, çatışmalar, etkileşimler ve geçişkenliklerle, en nihayet birlikte yaşam tecrübesiyle derinlemesine incelemek, yatay düzlemde araştırmak ve bir harmoniyle sunabilmek de gerekliydi. Bu gereklilik salt tarihî bir özlem veya kuru bir övünç vesilesi olarak değil, ulus devletler sonrası çatışma ve ayrışmanın sağlıklı bir zeminde tartışılması, yine sağlıklı bir gelecek inşası için tecrübenin ortaya çıkarılması ve paylaşılması bakımından kendini gösterir.

Yukarıda bahsedilen hususları dikkate alarak dinî hayatı, İstanbul'un pagan geçmişi ile başlayıp Hristiyan/Bizans ile devam eden ve en nihayet İslam/Osmanlı asırlarını, tarihsel serüvene uygun şekilde ele aldık. Bizans öncesi ve sonrasıyla İstanbul'daki Yahudiliği ise ayrı bir bölümde işledik. Osmanlı'nın son dönemine gelindiğinde İstanbul'un gayrimüslim nüfusu Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Karamanlılar, Galata Frenkleri ve Galata Rumları olmak üzere altı gruba ayrılmıştı. Sadece Rum Ortodoks ve Ermeni kiliseleriyle

Yahudi hahambaşılığı resmen tanınmıştı. Patrikler ve hahambaşılar kendi dinî örgütlerince seçilmekteydiler ve iç işlerinde kendi dinî otoritelerine bağlanmışlardı. Rum patriği ve Rum milleti ileri gelenlerinin öbür iki gruba kıyasla önceliği vardı. Patrikhane, Rum cemaatini ilgilendiren çeşitli konulardan sorumlu tutulmuştu ve XVIII. yüzyılda bu sorumluluk vergilerin toplanmasının da din adamlarına verilmesiyle daha da artmıştı. Zikredilen çeşitliliği dikkate alarak bu bölümde tarihî dönemler ve dinî cemaatleşmelere verilmeye çalışıldı.

İstanbul'un pagan geçmişine ait en önemli bilgileri arkeolojik verilerden öğrenebilmekteyiz. Bu çerçevede kentin pagan dinî geçmişini inceleyen "Eski Çağ'da İstanbul Mezar Taşları" çerçeve yazısı önemlidir. Paganizmden Hristiyanlığa oradan İslam'a geçiş sürecinde yaşanan olaylar bu kentin dinî hayatındaki en yoğun çatışma, kopuş, dönüşüm ve yeni buluşmaları içermektedir. Konuyu "Hristiyan Konstantinopolis'te Din ve Toplum Hayatı" üst başlıklı yazı, erken dönem kaynaklarından hareketle derinlikli ve geniş çaplı bir araştırma ile önümüze getirdi. Genel olarak Byzantion'un dinî kültürü, doğal olarak Eski Çağ Yunan paganizmi çerçevesinde şekillenmişti. Byzantion'un Hristiyan Konstantinopolis'e dönüşümü, 390'lı yılların başında İmparator Theodosios tarafından paganizmin yasaklanmasıyla sonuçlanmıştır. Önceleri önemsiz bir piskoposluk olan Konstantinopolis Kilisesi, 381-553 arasında Roma dünyasının en önemli unsuru olarak yükselmiş ve Konstantinopolis patriği İskenderiye ve Roma ile kıyasıya rekabet etmiştir. Konstantinopolis'te ana akım Ortodokslar dışında kalan ve Bizans'ın sonuna kadar varlıklarını sürdüren farklı Hristiyan gruplar da bulunmaktadır. Şehir sadece öteki Hristiyanlarla veya ikona karşıtlığı gibi derin kırılmalarla meşgul olmamış, aynı zamanda Orta Çağ Hristiyanlığının doğu-batı kırılmasının da bir tarafı olarak Roma Kilisesi ile rekabet etmiştir. Haçlı seferleri sırasında Konstantinopolis, altmış yıla yakın Latinlerin idaresinde (1204-1261), en büyük yağmalardan birini yaşamış, toplumda zaten mevcut olan Latin korkusu ve nefreti iyice artırmıştır. Sonuçta modern dünyada Ortodoks Hristiyanlık olarak algıladığımız din, büyük oranda V-XV. yüzyıllar arasında Konstantinopolis'te biçimlenmiştir. Bu nedenle bahsedilen dönem içerisindeki tartışma din-iktidar ilişkisi açısından önemlidir.

Bu konuyu tamamlayıcı üç yazıdan ilki "Bizans Konstantinopolis'inde Kilise, Ev ve Günlük Hayatta Din" konusunu, ikincisi Rumların İstanbul'un fethinden XVIII. yüzyıl sonuna kadar olan dinî hayatını, üçüncü yazı ise "İstanbul'da Yaşayan Rumların Sosyal Hayatında Din"i ele almakta, Rumların özellikle Tanzimat'tan günümüze kadar olan son dönemdeki hayatını incelemektedir.

İstanbul'un bir başka cemaati olan Ermenilerle ilgili iki yazıdan ilki "İstanbul'un Ermenileri: Kilise ve Gelenek" başlıklı yazıdır. Fatih Sultan Mehmed'in, Rum kiliselerinin yetkilerini de koruyarak Ermenileri patriklik düzeyinde temsil ettirmesi, Ermenilerin İstanbul'da müstakil bir millet olarak tanınmalarını da beraberinde getirmişti. İkinci yazı ise, İstanbul Ermeni Patrikhanesi, Ermeni Kilisesi'nin genel yapısı ve Osmanlı'daki biçimlenmesi, İstanbul Ermenilerinin dinî yaşamını belirleyici olan kilise-cemaat ilişkisi, cenaze ritüeli, yortuları ve Katolik Ermeniler gibi konuları ele almaktadır.

Süryanîlerin ise İstanbul özelinde mezhep açısından bir bütünlük içerisinde olmadığı görülmektedir. Ana gövdeyi Süryanî Ortodokslar oluştururken, 1445'te ana kiliseden kopan Süryanî Keldanîler ile 1782'de ayrılan Süryanî Katolikler ve Anadolu'daki misyonerlik faaliyetleri neticesinde 1852'de ortaya çıkan Süryanî Protestanlar İstanbul'da varlıklarını sürdürmektedir.

Hiç şüphesiz pagan dönem de dâhil İstanbul'da ilk defa ilahi dinin temsilcileri olarak Yahudiler gözükür. Bu konuyu ele alan "Bizans Konstantinopolis'inde Yahudiler" başlıklı yazı, I. Konstantinos tarafından şehrin kurulmasından önce bile Yahudilerin şehirde yaşadıklarını söyler. XI. yüzyıla gelindiğinde Suriye'deki karışıklıklardan dolayı şehre yeni Yahudiler gelmiştir. 1204 Latin istilası, şehrin Yahudi azınlığı için dramatik sonuçlar doğurmuş, mevcut ayrışmaya ilaveten ayrı semtlerde oturan ve farklı haklara ve imtiyazlara sahip olan Bizans, Venedik ve Ceneviz Yahudi grupları oluşmuştur. Osmanlılar dönemine gelindiğinde Balkanlar'da yaşayan birçok Yahudi daha iyi bir yaşam için Osmanlı topraklarına göç etmeye başlamıştı. İstanbul 1453 yılında fethedildiğinde Romaniot adıyla tanınan Bizans Yahudileri, Fatih Sultan Mehmed'i kurtarıcı olarak karşılamıştı. Avrupa ülkelerinde XIV ve XV. yüzyıllarda Yahudilere karşı yapılan zulümler Osmanlı topraklarına Yahudi göçlerini hızlandırmıştı. XVI. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı topraklarına göç etmeyi sürdüren Yahudiler kendilerini adını İbranicede "İspanya" anlamına gelen "Sefarad" ve kara Avrupa'sından gelenler ise Almanya'yı ifade eden "Aşkenazi" şeklinde tanımladılar.

İstanbul'daki Yahudilerle ilgili tabloyu tamamlayan farklı Yahudi mezhepleri de çerçeve yazılarıyla anlatıldı.

İstanbul'da İslam öncesi ve sonrasıyla çok çeşitli mezhep, tarikat ve dinden Hristiyan ve Yahudi topluluk yaşadığına göre bu topluluklara ait çeşitli mezarlıkların olması gerekir. Osmanlı döneminde gayrimüslim mezarlıklar, hangi dinî cemaate aitse onun mülkiyetinde olur ve onlar tarafından idare edilirdi. 1930 yılında çıkarılan bir kanunla bütün mezarlıklar belediyelerin kontrolüne bırakıldı. İstanbul'daki Müslüman mezarlık ve hazirelerini tanıtan ikinci bir yazıyla sırlı kentler tanıtılmış oldu.

İstanbul'da ilk Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra İslam'ı yaymak amacıyla İstanbul üzerine seferler düzenleyen sahabilerdir. Sahabelerin İstanbul'a ne zaman geldiğini, nerelerde medfun bulundukları "İstanbul'daki Sahabiler" başlıklı çerçeve yazıda değerlendirildi. Sahabilerden sonra fethe kadar olan yaklaşık yedi asırlık dönemde Müslüman-Bizans ilişkileri, Konstantinopolis idaresi altındaki Müslümanlar da ayrı bir yazı konusunu oluşturdu.

Fetih sonrası yeni bir dönem olarak "Fetih Sonrası Müslümanların İstanbul'daki Dinî Hayatı" farklı yazılara konu oldu. Tarihî bir süreç içerisinde önce Fatih sonra Beyazıt ve Haliç'e hâkim bir tepe üzerine Kanunî tarafından babası Yavuz Sultan Selim adına ve ardından kendi adına yaptırdığı külliyeler yer aldı. XVII. yüzyıl başlarında I. Ahmed tarafından yaptırılan külliye, İstanbul'un batıdan doğuya doğru hemen bütün tepelerini tutarak resmi tamamlayan son halka oldu. Çalışmada cami merkezli namazın belirleyiciliği, ramazan hazırlıkları, mahalle hayatı, doğum sonrası uygulamalar, sünnet, nikâh ve evlilik, vefat ve cenazeyle ilgili örflerin tarifi ile dinî hayat tanımlanmaya çalışılmıştır.

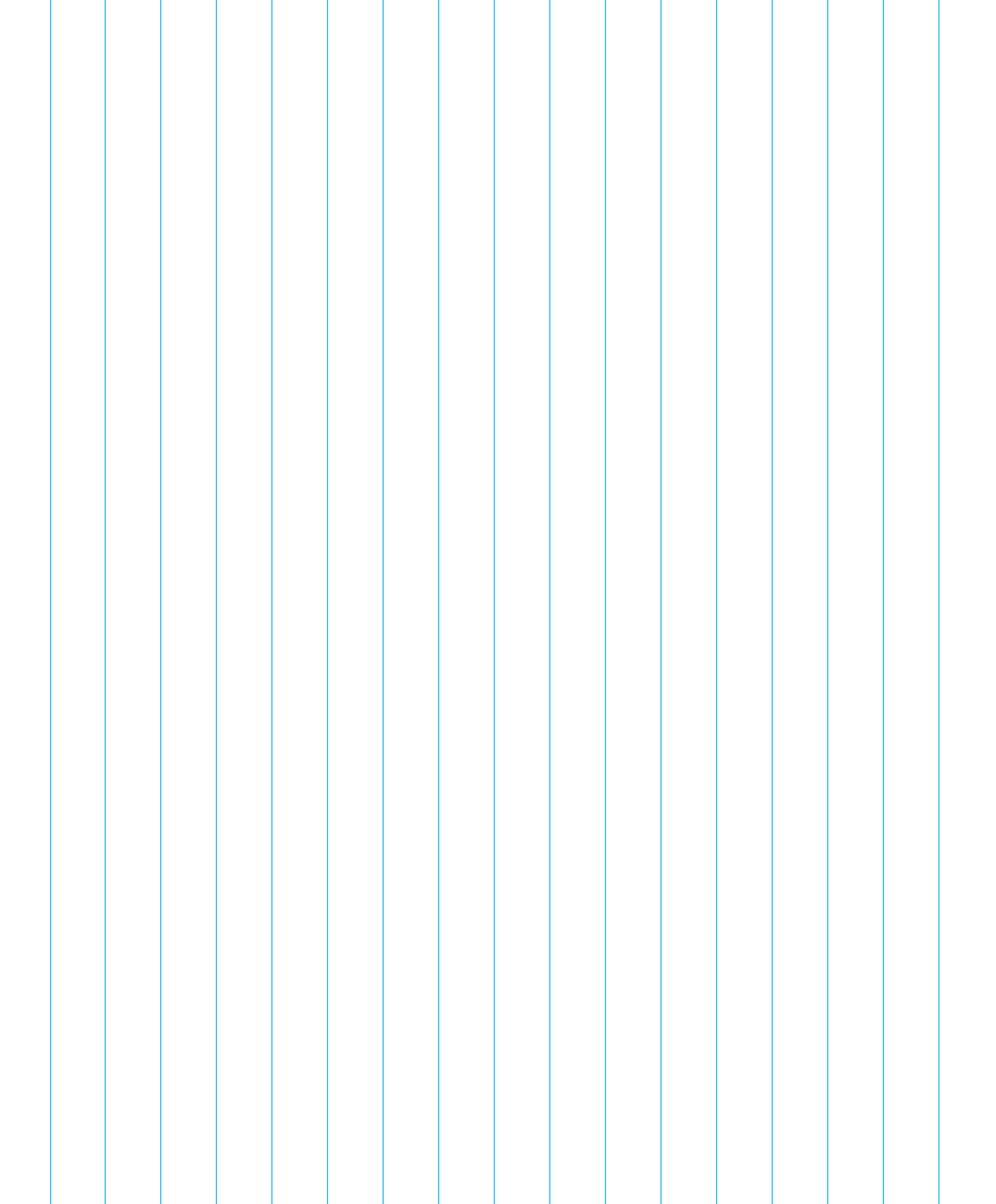
İstanbul dinî hayatında kendini gösteren bir başka unsur ise, Türklerin Hz. Peygamber ve hadis sevgisini göstermesi açısından "Darülhadisler ve Buharîhanlık Geleneği" üzerinden incelendi. "İstanbul'daki Mukaddes Emanetler" başlıklı yazıda Hz. Peygamber'in İstanbul'daki emanetleri ele alınmıştır. "Tarihten Günümüze Müslümanların İstanbul'daki Dinî Ziyaret Mekânları: Türbeler" isimli makalede de yoğun olarak ziyaret edilen mekânlar, ziyaret sebepleri ve etkileri üzerinde duruldu.

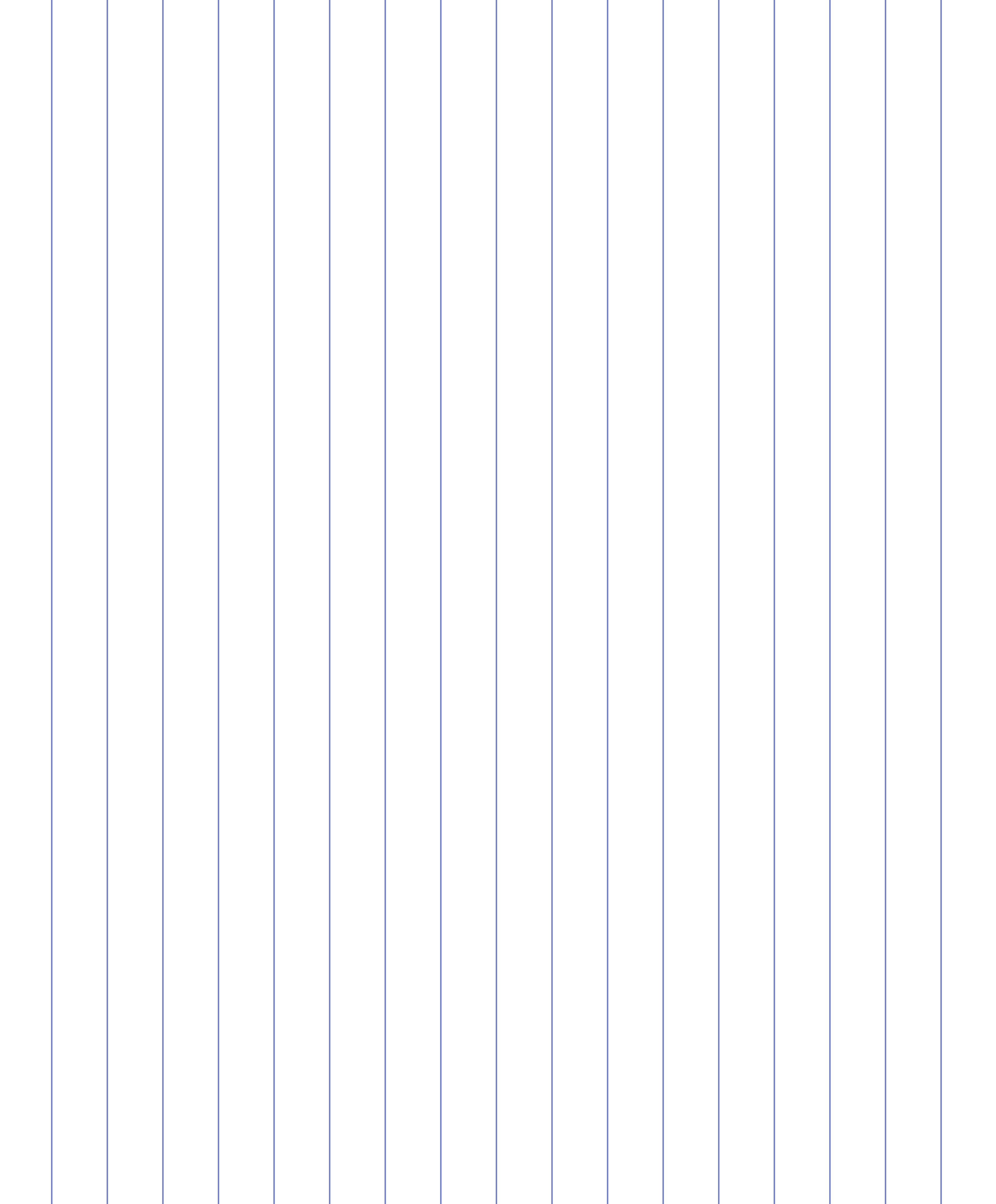
İstanbul dinî hayatını gösteren en önemli unsur elbette tarikatlar ve tekke muhitleridir. Tarih içerisinde şehirde yüzlerce tekke kurulmuş, bunların muhitleri, dönem olarak veya çağlar boyu süren etkinlik ve özellikleri, öne çıkan ayırıcı vasıfları elbette derinlikli bir incelemeyi gerektiriyordu. Bu konu "İstanbul'da Tasavvufi Hayat" başlıklı çalışmada anlatıldı. Makale tasavvufi hayatın toplumu nasıl oluşturduğu, tarikat örgütlenmesinin devlet ricali, ilmiye ve ordu ile münasebetleri, halk katmanlarındaki görünürlükleri; esnaf örgütlenmeleri, edebiyat, musiki ve güzel sanatlar gibi estetik sanatlarla ilgisi ele alınmaktadır. Osmanlı tasavvuf hayatını tamamlayan çerçeve yazılardan birisi günümüzde de devam eden Mesnevî okuma geleneğini ele alan "Mesnevî Okuma Geleneği ve Mesnevîhanlık" adlı yazı ile farklı ülkelerden İstanbul'a çeşitli dinî yaşayış tarz ve formlarını taşıyan tekkelere örnek olan "Üsküdar Özbekler Tekkesi" ve son olarak İstanbul'daki Mevlevîhaneleri temsilen "Galata Mevlevîhanesi" yazısıdır. Yine Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyet dönemindeki tesirleri sebebiyle Kelâmî Dergâhı, Gümüşhanevî Dergâhı anlatıldı.

İstanbul tekkelerinde, haftanın muhtelif günlerinde her tarikatın kendisine has zikir merasimleri düzenlenmekteydi. Bu merasimlerin nasıl yapıldığı, birbirinden farkları, idarecileri, maharetli zakirbaşıları ayrıca incelendi.

Cumhuriyet döneminde din-devlet ilişkileri devletin tepeden inme kararlarıyla ve modernleşme lehine dinin etkisini asgariye indirme yönünde düzenlendi. İbadet dilinin Türkçeleştirilmek istenmesi, yazının değiştirilmesi, hilafetin kaldırılması, medrese, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi bir dizi yasaklama ve müdahalelerle hem Türkiye genelinde hem de İstanbul toplumsal-dinî yaşamında dönüşüm başlatılmış oldu. "Cumhuriyet Dönemi'nde İstanbul'da Dinî Hayat" başlıklı makalede bu süreç sosyolojik bir okumaya tâbi tutuldu. Ayrıca ezanın tarihi üzerinden dinî hayatta karşılaşılan yasaklamalara da temas edildi. Kapanan tekkelere, yasaklanan tarikat ritüellerine rağmen "Cumhuriyet Dönemi'nde İstanbul'da Tasavvufi Hayat" isimli araştırmada tasavvuf düşüncesinin kimler eliyle, hangi eserler ve hangi zemin üzerinden yine hangi engel, tartışma ve karşılaşmalarla devam ettiği araştırıldı. Cemevleri ve Caferîlik konusu da bu bölümde yer alan diğer konulardandır.

Cumhuriyet döneminde İstanbul'un dinî hayatı, yorgun ve karmaşık hâleti ruhiyelere savrulmuştur. İstanbul kendi ruhunu, yaşam şeklini sürdürme hususunda bir taraftan değişmeler yaşarken diğer taraftan gelecek tahayyülüyle ayakta durmaktadır. Ancak değişen ve hızlanan yaşam koşullarının getirdiği keşmekeş içerisinde insanlar kendilerini inşa edecek dinginliği aramaya da devam etmektedirler.





HRİSTİYANLIK

PAGAN BYZANTION'DAN HRİSTİYAN KONSTANTİNOPOLİS'E:

FETİH ÖNCESİ İSTANBUL'DA DİN VE TOPLUM

TURHAN KAÇAR*

Pagan Byzantion kenti, 324 yılında Konstantinos tarafından "Yeni Roma" veya "Konstantinopolis" adıyla başkent olarak seçilerek yeniden biçimlendirildi ve 330 yılının 11 Mayıs'ında resmî açılışı yapıldı. İmparatorluğun yeni başkenti artık "yöneten kent" idi ve böylece iktidar, idare, zenginlik ve eğlence gibi dünyevi tutkuların merkezi oldu. Kent ayrıca, kutsal röliklerin, piskoposların, konsillerin, keşişlerin, entelektüellerin, düşüncelerin, teolojilerin toplandığı ve Bizans dünyasına yayıldığı bir yerdi. Hiç şüphesiz kentin, Hristiyan dünyaya çekidüzen verilen merkez olması çok kolay olmadı. V-VII. yüzyıllar arasında geleneksel Hristiyan merkezlerin (Roma, İskenderiye, Antakya) güçlerini kaybetmeleri, Konstantinopolis'in Hristiyan dünyada "yöneten kent" kimliğini güçlendirdi. Modern dünyada Ortodoks Hristiyanlık olarak algıladığımız din, büyük oranda V-XV. yüzyıllar arasında Konstantinopolis'te(n) biçimlendirildi.[1]

Konstantinopolis'te şekillenen Ortodoks Kilisesi'nin ve karşıtlarının tarihi, kontrol edilemeyecek kadar çok zengin ve çeşitlilik arz eden bir literatür dikkate alınarak yazılabilir. Konstantinopolis'in Bizans dünyasının kalbi olduğu IV-XV. yüzıllar arasında yazılan pek çok kilise tarihi veya tarih eseri günümüze ulaşmıştır. Bunların yanı sıra, entelektüel kilise liderlerinin mektupları, gündemdeki tartışmalara cevap vermek üzere kaleme alınmış teolojik eserler, keşişlerin veya etkili kilise ve manastır liderlerinin hayat hikâyeleri veya imparatorların talimatıyla kaleme alınan teolojik reddiyeler, çeşitlilik arz eden kaynak malzemesine örnektir. Ortodoksluğu biçimlendiren Konstantinopolis merkezli din tartışmalarının IV ve V. yüzyılına ilişkin tarihsel ve teolojik içerikleri hakkında nispeten kolay ulaşılabilen Sokrates, Sozomenus, Theodoretos, Rufinus ve Ariusçu tarihçi Filostorgios'un eserleri çok zengin detaylar içermektedir. Nestorios tartışmasından itibaren Evagrius'un kilise tarihi, Ioannes Malalas, *Paskale Kroniği* ve Theofanes'in vekayinameleri önemlidir. Bu sonuncusu, Patrik Nikeforos'un kısa tarihiyle birlikte ikona tartışmaları için de çok önemlidir. Bizans dünyasının doğusunda ve batısında etkili olan Paulosçuluk ve Bogomillik gibi farklı Hristiyanlar üzerine Anna Komnena, Bulgar Kosmas ve Zigabenos gibi yazarların eserleri vazgeçilmezdir. Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasındaki IX. yüzyılda çıkan gerilimler daha çok tarafların mektuplarından yorumlanabilmektedir. IV. Haçlı Seferi'nin Ortodoks Konstantinopolis'te yarattığı sarsıntıyı olayların tanığı olan Niketas Khoniates çok iyi özetlemektedir. XIII-XV. yüzyıllardaki yeniden barışma girişimleri Georgios Akropolites, Pachymeres, Dukas gibi tarihçilerin eserlerinden incelenebilir. Konstantinopolis Kilisesi'nin, Latin dünyayla birleşmeyi reddetmesinin dinî/siyasi gerekçeleri için Meletios Homologetes ve Calabrialı Barlaam'ın yazıları önemlidir. Bizans kaynaklarının çeşitliliği ve zenginliği aynı şekilde modern literatüre de yansımıştır. Bir kısmı kaynaklarda listelenen çok sayıda kitap, makale ve yayın, Konstantinopolis Kilisesi'nin dinî hikâyesini kurgulamamızı kolaylaştırmakla birlikte, bu kontrol edilmesi güç kaynak çeşitliliği, genel bir değerlendirmeye kalkışan için endişe vericidir.

Byzantion'da Klasik Eski Çağ Paganizmi

Tarihçi Herodotos'un aktardığı bir hikâyeye göre bir grup Megaralı kolonici tarafından kurulan antik Byzantion'un dinî kültürü, doğal olarak Eski Çağ Yunan paganizmi çerçevesinde şekillenmiştir. Byzantion'u kuran kolonicilerin lideri Byzas, bu yeni yerleşimin kader tanrıçası (*Tykhe*) olarak Rhea kültünü ihdas etmişti. Yunan-Roma dünyasının başka kentlerinde olduğu gibi Byzantion'da da pagan dinî törenler *pax deorum*u

* Pamukkale Üniversitesi

(tanrıların barışı) sürdürmek için, sunular (libasyon veya ilk ürünlerin sunulması) ve kurbanlar kesilmesini içeren toplumsal faaliyetlerdi. Zira Antik Çağ paganizmi, fertlerin manevi sorunlarına çözümler üreten, ilahiyatı olan bir din değil, daha ziyade bir dizi kamusal etkinlikten ibaretti. Çünkü pagan dünyada "evrenin kökeni" veya "hayatın anlamı" gibi derin soru(n)larla din adamları değil, filozoflar ilgileniyordu. Halkın katıldığı dinî kamusal etkinliklerin temel amacı, tanrıların öfkelerini dindirerek toplumsal huzuru sağlamaktı. Kamusal bir din olarak paganizm, doğrudan bir kent devletinin (veya Roma Devleti'nin) yönetimi altındaydı ancak, teolojisi, kutsal metni veya profesyonel din adamı yoktu. Kentteki dinî törenlere ise kentin yöneticileri nezaret ediyordu. Buna karşın bu tür kamusal dinî uygulamalar salt bir batıl inanç (*supersititio*) olarak da görülmemekteydi.

Antik Çağ paganizmi âdeta gelenin istediğini satın aldığı bir süpermarketi andırıyor ve bir kentin panteonunda pek çok tanrı veya kült yer alıyordu. Doğal olarak böyle bir dünyada, halk veya kent, istediği tanrıyı kendi koruyucusu olarak kabul edebiliyordu. Bu tanrılar veya kültler kentlerin kültürel bağlantılarını da ele verebiliyordu. Aynı şekilde bir kentte pek çok tanrı için tapınak da bulunabiliyordu. Antik Byzantion bundan istisna değildi ve burada da Yunan, Trak ve Mısır kökenli tanrılar için inşa edilmiş tapınaklar veya kutsal alanlar vardı. Byzantion'un pagan dinî topoğrafyası hakkında epigrafik ve literatür veriler, ilk Byzantionluların dinî dünyaları hakkında bir fikir vermektedir. Bu konuda en önemli kaynak olan Dionysios Byzantios'un *Anaplous Bospori* adlı eserinden öğrendiğimize göre, kentin ilk akropolisinde (bugünkü Topkapı Sarayı, Ayasofya ve Sultanahmet Camii civarı) Athena Ekbasios tapınağı, yine aynı bölgede deniz kıyısına yakın bir yerde Poseidon Tapınağı, bugünkü Süleymaniye civarında Pluton ve Hera tapınakları, muhtemelen Süleymaniye Camii'nin yer aldığı tepenin eteklerinde Ge Onesidoras (Toprak) tapınağı ve bu tapınağın biraz yukarı kısımlarında Demeter ve Kore tapınakları vardı. Yine bugün Şehzadebaşı civarında güneş tanrısı Helios ve ay tanrıçası Selene'ye ayrılmış kutsal alan bulunduğundan söz edilmektedir. Byzantion'da yer alan tapınaklar sadece Yunan ana karasıyla bağlantılı değildi. MÖ III. yüzyılda Selevkos Kralı II. Antiokhos, Byzantion'u kuşattığı zaman Mısır'daki Ptolemaios Hanedanı'ndan II. Ptolemaios Filadelfos da Byzantion'a yardım etmiş ve bu ilişkiye binaen kentte, Mısır kökenli kültler olan Serapis ve Isis için bugün Fındıklı civarında tapınak yapılmıştır. Bunlardan başka, Boğaz'ın Rumeli yakasında Bebek civarında balıkçılar tarafından yapılmış bir Artemis Diktynna tapınağı vardı. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü Artemis aynı zamanda avcıların tanrıçasıydı. Emirgân civarında bir başka ay tanrıçası Hekate tapınağı, Rumelikavağı civarında on iki Olympos tanrısı için ayrılmış bir kutsal alan (*hieron*), antik Byzantion kentinin pagan dinî topoğrafyasını tamamlayan en önemli unsurlar arasında gösterilebilir. Hekate kültü önemliydi, çünkü MÖ IV. yüzyılın ortalarında Makedonya Kralı Filippos kente saldırdığı zaman, Byzantionlular kenti Hekate'nin koruduğuna inanmışlardı. Boğaz'ın Anadolu yakasında, Anadolu Kavağı civarında yine Byzantion kentine ait bir başka kutsal alan vardı. Denizcileri sert rüzgârlardan koruyan bu kutsal alan, Zeus Ourios için yapılmıştı. Antik kaynaklar, burasının Byzantionlular ile Khalkedonlular (Kadıköy) arasında rekabet konusu olduğundan söz etmektedirler. Zeus'un *Ourios* (koruyucu) sıfatının bugünkü Yoroz'un kaynağı olduğu da ortadadır. Antik Çağ tarihi coğrafyası için önemli bir kaynak olan Strabon'un (MÖ 64-MS 21) kaydının yanı sıra, V. yüzyılın sonunda yazan pagan tarihçi Zosimos, İmparator Konstantinos ile ilgili bir olayı anlatırken Khalkedonluların tapınağı olarak bu yapıdan söz etmektedir. Bu da tapınağın muhtemelen MS IV. yüzyılda da aktif olduğunu göstermektedir. Antik kaynaklar, Zeus Ourios tapınağının



1- Zeus Hypsistos'a adak steli. Yazıt: "Makedonis ve Aromatin, çocuklarıyla birlikte ceplerinden ödeyerek Ulu Zeus'a (sundular)" (Mermer, Gülhane, Roma devri, MS III. yüzyıl) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)



2- Zeus Dorios'a adak steli. Yazıt: "Lukios Molios Tertios, Zeus Serapis'in hieranomosluğunu yaptığı sırada, kendi kesesinden masraf ederek köylüler için bu steli Zeus Dorios'a sundu."
(Mermer, Edirnekapı, Geç Helenistik, MÖ II-I. yüzyıllar) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)



3- Byzantion'da Mısır etkisini gösteren Tanrıça İsis kabartmalı adak steli (Mermer, Kanlıca, Roma devri, MS II. yüzyıl) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

biraz güneyinde, Herakles *Kline*si (yatağı) olduğundan söz etmektedirler ki burası günümüzde Yuşa Tepesi olarak bilinmektedir. Modern araştırmalarda ele geçen Trak kökenli tanrı Dionysos'a adanmış stel ve yazıtlar, Roma dönemi Byzantion kentinde bu tanrıya da tapınıldığını göstermektedir. Pagan Byzantion'un dinî topoğrafyasının arkeolojik olarak teyit edilmesi artık imkânsızdır. Onun için tapınakların ve kutsal alanların kesin lokasyonları veya sayıları her zaman tartışma konusu olacaktır. Mevcut verilere bakıldığı zaman, Byzantion'da Yunan kökenli dinî kültürün yanı sıra, Mısır, Ege ve Trakya gibi farklı coğrafyalardan gelen çok renkli dinî hayatın varlığı da göze çarpmaktadır.

Konstantinos'un "Yeni Roma"yı Hristiyan bir başkent olarak düzenlediği görüşüne karşın, Severuslar döneminde inşa edilen *tetrastoön* (sütunlarla çevrili avlu) başta olmak üzere, IV. yüzyılda pagan kültlere ait tapınaklar ve anıtlar kentin çeşitli bölgelerinde yer almaya devam ediyordu. Bugün Çemberlitaş olarak bilinen sütun Konstantinos döneminde inşa edildiği zaman, imparator; sütunun tepesinde yer alan heykelini, güneş tanrısı Helios formunda yaptırmıştı. Bu yükseklikteki bir anıt herhâlde o zaman kentin her köşesinden görülebiliyor ve Konstantinopolis sakinleri, imparatorun parlayan bir tanrı gibi kenti sürekli gözetlediğine daima şahit oluyorlardı. *Paskale Kroniği* ve Ioannes Malalas gibi Hristiyan kaynaklar, kentin 11 Mayıs 330'daki açılış törenleri sırasında, pagan toplumun bir tanrıyı onurlandırır gibi, tütsüler ve mumlar yakarak İmparator Konstantinos'u ve yeni kenti onurlandırdıklarını ve imparatorun kenti kader tanrıçası *Tykhe*'ye (Fortuna) adadığını ve adını Anthousa (*Dea Roma*'nın bir başka ifadesi) koyduğunu yazmaktadırlar.

ESKİ ÇAĞ'DA İSTANBUL MEZAR TAŞLARI

OĞUZ TEKİN*

İnsanoğlunu ölüme götüren nedenler farklı olsa da, ölüm sonrası gerçekleştirilen uygulamalar ve cenaze törenlerinde pek az değişiklik gözlenmektedir. Günümüzde olduğu gibi, Antik Çağ'da da ölen kişinin cenaze işleri ve töreni, ailesinin sorumluluğundaydı; aile, akraba ve yakın arkadaşların bulunmadığı koşullarda mahallî idarenin yetkilisi devreye girerdi. Ölünün defnedilmesi için gerekli hazırlıklar (*prothesis*) ölümden bir gün sonra ya aile üyeleri ya da birinci derece akrabalar arasında bulunan yaşlı kadınlar tarafından yapılırdı. Kadınlar önce ölüyü yıkarlar, yağ sürerlerdi; daha sonra ölü, baş açıkta kalacak şekilde büyükçe bir kefene sarılarak, üzerinde battaniyenin serili olduğu bir sedir veya kline üzerine konur ve üzeri örtülürdü. Başının altına bir yastık konarak baş desteklenirdi. Ayrıca, ağzın açık kalmasını önlemek için çene bağlanırdı. Kefenin üzeri çiçekler, kurdeleler ve takılarla süslenirdi. Ölen kişinin evindeki ya da mezar başındaki yas töreninde, ölenin yakınları olan erkekler sağ ellerini yukarıya kaldırarak saygı duruşunda bulunurlarken, kadınlar bir yandan ağlar, diğer yandan saç başlarını yolar ve göğüslerine vurarak dövünürlerdi (ağıt yakma). Ertesi gün ölü, evden alınıp mezarlığa götürülür ve törenle defnedilirdi. Tören sırasında kurban kesilir ve mezara hediyeler bırakılırdı. Ölünün ağzına ya da eline sikke (para) yerleştirilmesi de bilinen bir uygulamadır. Böylece ölen kişi, kendisini "Ölüler Diyarı"na götürecek olan sandalcıya (Kharon) ücretini ödeyebilecekti. Mezar başındaki törenden sonra ölü evine dönülür, akraba ve dostlarla bir araya gelinerek yemek yenirdi. Antik Çağ'da ölüler, mezara ya doğrudan gömülürdü ya da yakıldıktan sonra külleri bir kabın içine konularak gömü işlemi gerçekleştirilirdi. Önceleri toprağa kazılan basit çukurlara yapılan gömüler, zamanla lahit türü sandukalara, hatta anıtsal mezarlara yapılmaya başlandı. Kuşkusuz bu tür uygulamalar, ölen kişinin ailesinin ekonomik durumuyla ve toplum içindeki statüsüyle doğru orantılıydı.

Byzantion'da, cenazenin defnedilmesi işinin ya doğrudan toprağa gömülerek üzerinin taş ve kiremit blokla kapatılması ya pithos denen büyük küp içine gömme şeklinde olabileceğini veya günümüze



1- Cenaze şöleni konulu mezar taşı (MÖ I-MS I. yüzyıllar) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

* İstanbul Üniversitesi

Konstantinopolis'te paganizmin Konstantinos ve sonrası dönemdeki hikâyesi de ilginçtir. İmparatorlar bir yandan piskoposlar meclisi olan kilise konsillerini finanse ederek Hristiyanları desteklerken, diğer yandan, Konstantinos'un Helios biçiminde heykelini yaptırması veya 370'li yılların ortasına kadar imparatorların, pagan başrahip (*pontifex maximus*) unvanını kullanması gibi verilerden anlaşılacağı üzere, paganizme göz yumdular. İmparator Iulianos'u (361-363) gayretkeş paganlığı dışında, tebaalarının başı olarak Roma imparatorlarının davranışı anlaşılabilir bir şeydir. Paganizm 390'lı yılların başına kadar resmen yasaklanmadı, ancak Konstantinos'tan itibaren bazı sınırlandırmalara da tâbi oldu. Mesela II. Konstantios (Konstantinos'un oğlu) pagan tapınakları yasaklayan bir emirname yayınladı.[2] Ancak inançlı bir pagan olan halefi Iulianos, tapınakları yeniden açtı. Valens ve Valentinianus gibi imparatorlar paganlığa tolerans gösterdilerse de, halefleri Theodosios (379-395) hoşgörülü olmadı ve önce fal amaçlı kurban törenlerini ve ardından 24 Şubat 391'de her tür kurban törenini ve halkın pagan tapınaklara girmesini yasakladı. Ertesi yıl (8 Kasım 392'de) daha ağır bir emirname yayınlayan imparator, pagan kültler için özel mülklerde mum yakmayı, tütsü ve çelenk asmak gibi her türlü ibadeti yasaklayarak, buna uymayanların mallarının müsadere edilmesini emretti. Konstantinopolis'te yaşayan tarihçi Zosimos'un VI. yüzyılın başında yazdığı *Nova Historia* adlı eserinde, Roma İmparatorluğu'nun zayıflamasını pagan tanrıların terk edilmesine bağlaması, entelektüel çevrelerde paganlığın popülerliğini koruduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, paganizmin resmî olarak yasaklanması, elbette pagan inançları ortadan kaldırmadı ve bu inançlar gizlice yaşamaya devam etti.

Byzantion'dan Konstantinopolis'e: Kilisenin Doğuşu ve İlk Hristiyanlar

Konstantinos'un yeniden düzenlediği Byzantion'da Hristiyanlığın IV. yüzyıl öncesi durumuna ilişkin bilgilerimiz çok zayıftır. Ancak Byzantion civarındaki Bithynia bölgesine Hristiyanların ilk gelişiyle bazı paralellikler kurmak ve çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Konstantinos öncesi Byzantion kentinde bir kilise örgütünden söz etmek zor olduğu gibi, Hristiyanlığın ilk defa ne zaman ve nasıl geldiğini teyit etmek bile kolay değildir. Herhâlde, Konstantinos'un kenti yeniden yapılandırmaya başlamasından önceki dönemde ciddi bir Hristiyan cemaat yoktu. Yine de Byzantion kenti,



4- 1938'de ölen Cornelius Gurlitt tarafından Çemberlitaş sütununun ilk haline uygun olduğu söylenen yeniden çizimi

Hristiyanlardan büsbütün habersiz değildi, çünkü Orta Çağ'da Konstantinopolis'te ortaya çıkan ve Hristiyanlığın Byzantion'a daha ilk havariler kuşağında geldiğini iddia eden bir mitolojiye göre, havari Andreas misyon alanı içerisine antik Byzantion'u da dahil etmiş ve Stakhys isimli birisini kente piskopos olarak atamıştı. Ancak, Andreas, Stakhys ve Byzantion arasındaki mitolojik bağlantı hiçbir erken kilise kaynağı tarafından dikkate alınmamaktadır.

Byzantion'da Hristiyanların varlığını ima edebilecek ilk bilgi kırıntıları II. yüzyıla aittir. Roma İmparatoru Traianus (98-117) ile Bithynia Valisi Plinius'un mektuplaşmalarından, daha II. yüzyılın başlarında Byzantion'un çevresindeki Bithynia kentlerinde Hristiyanların varlığı bilinmektedir. Keza kilise tarihçisi Eusebius, aynı yüzyılın sonlarında Byzantion'un kuzeyinde Thrakia'daki Debeltum kentinin piskoposu Aelius Publius Iulius'un bir notuna atfen, Frigya kökenli bir Hristiyan tarikat olan Montanistlerin, Anchialus'taki (Bulgaristan'da Pomorie) Hristiyanlar arasında ciddi tartışma konusu olduğunu kaydetmektedir. Byzantion'da bir Hristiyanın varlığına ilişkin ilk doğrudan veri, II. yüzyılın sonuna aittir. O dönemde Hristiyanlar arasında Hz. İsa'nın tabiatı tartışılmaya başlandığı zaman, İsa'nın tanrısal tabiatını reddeden görüşleri savunan Theodotus

2 CTh 16.10.4.



2- Apollonios kızı Olympias ile Lykourgas kızı Kleo'ya ait mezar taşı (Helenistik Dönem, MÖ II. yüzyıl) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

en fazla ulaştığı şekilde lahitlerle yapıldığını söyleyebiliriz. Ölü, dikdörtgen bir sanduka formundaki mermer lahdin içine konduktan sonra üzeri yine mermerden bir kapakla örtülüyordu. Kapak, genellikle her iki kısa tarafı üçgen alınlıklı olup semerdam bir forma sahipti. Lahdin içine tek bir gömü yapılacağı gibi, aile lahdi olanlarda birkaç gömü de yapılıyordu. Ancak, lahit yaptıracak parası olmayan fakir kişiler, kaçak olarak başkasının lahdine de gömülebiliyordu; tespit edildiğinde kaçak gömülen kişinin yakınlarına ceza veriliyordu. Bunu önlemek için asıl mezar sahipleri, lahdin üzerine "kaçak gömü yapacak olanların tanrının lanetine uğrayacağını" belirten bir beddua cümlesi veya para cezasına çarptırılacaklarını belirten bir yazı koyarlardı. İstanbul'un Vezneciler semtinde bulunan ve Roma İmparatorluk Dönemi'ne tarihlenen bir lahdin üzerinde "... lahdin içine bir başka gömü yapıldığı takdirde bunu yapan kişinin kente 2.500 denarius para cezası ödeyeceği" yazılıdır.

Byzantion'un en erken yerleşimi bugünkü Ayasofya ve Topkapı Sarayı'nın bulunduğu alan olduğuna göre, kentin mezarlığı bu alanın hemen dışında bir yerde olmalıydı. Ancak kent, zamanla genişlediğinden, özellikle Roma İmparatorluğu Dönemi'nde Eminönü ve Fatih'e doğru yayıldığından, kentin Roma İmparatorluk Dönemi öncesi mezarlığı da bu genişleyen iskân mahallinin altında kalmış olmalıydı. Yapılan arkeolojik araştırmalar ve kazılar, Roma İmparatorluk Dönemi öncesi (yani Arkaik, Klasik ve Hellenistik dönemlerde) Byzantion kentinin mezarlığının Ayasofya'dan başlayıp batıya (Beyazıt yönüne) doğru yayıldığını göstermektedir. Kentin; doğu, kuzey ve güneyi denizle çevrili olduğundan mezarlığın bu yönlere doğru yayılması zaten pek mümkün görünmemektedir. Ancak yine de, Sirkeci-Eminönü yönüne doğru kayda değer bir alan bulunduğundan, bu mevkide de münferit gömülerin yapılmış olduğu (ve küçük çaplı mezarlıkların olduğu) söylenebilir; nitekim buluntular da bunu doğrulamaktadır. Kuşkusuz, bir antik kentin sadece akropol ve şehir merkezi (*asty*) ile sınırlı olmadığı, kırsal kesimini (*khora*) ve köylerini (*kome*) de kapsayabileceği, böylece Byzantion kentinin de egemenlik alanı (*territorium*) içinde farklı yerlere dağılmış daha ufak çapta mezarlıklar bulunabileceği de göz önünde tutulmalıdır. Mezarlara ait buluntuların bugünkü Çemberlitaş, Beyazıt ve Laleli semtlerinde yoğun olması, Roma İmparatorluk Dönemi öncesi Byzantion mezarlığının (nekropol) bu mevkide olduğunu kuvvetle işaret etmektedir. 1946-1952 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nin

isimli bir deri tüccarının Byzantionlu olduğuna atıf yapılmaktadır. Bunların dışında Konstantinos öncesinde Byzantion'da Hristiyanların varlığına ilişkin herhangi bir şey söylemek zordur, mesela Hristiyan hagiografisinde MS IV. yüzyıl öncesine ait Byzantion kökenli herhangi bir din şehidinin adına rastlanmaması da, Byzantion'daki olası ilk Hristiyanların önemsiz bir topluluk olduğuna işaret edebilir. Byzantion'un Aziz Mokios ve Azize Euphemia gibi din şehitlerine ancak Diocletianus'un 303 yılından itibaren uygulamaya koyduğu son büyük takibat bağlamında rastlanmaktadır.

VII. yüzyılda Konstantinopolis'te yazılmış *Paskale Kroniği* (*Chronicon Paschale*), Byzantion'un ilk piskoposunun Metrofanes olduğunu yazmaktadır. Efsanevi bir karakter olabileceği de ileri sürülen Metrofanes, Diocletianus döneminde (284-305) veya hemen sonrasında piskopos olmalıdır. Metrofanes'in halefi Aleksandros da yarı efsanevi bir şahsiyetti ve ismine ilk defa 320'li yılların başında İskenderiye'de ortaya çıkan ve Hz. İsa'nın tanrısal tabiatını sorgulayan Arius tartışması sırasında rastlıyoruz. V. yüzyıl kilise tarihçileri, Konstantinopolis Piskoposu Aleksandros'un İznik Konsili'ne katıldığını ifade etmelerine rağmen, Aleksandros ile ilgili anlattıkları anekdotlar tarihsel olmaktan ziyade efsanevi niteliktedir. Konstantinos'un 330 yılında kenti yeniden düzenlemesinden sonra kilise hiyerarşisinde ve tartışmalarda yer almaya başlayan Aleksandros, 325 yılındaki İznik Konsili'nde sürgün edilen ünlü Arius'un tekrar kiliseye kabul edilme girişimine karşı çıkmıştı. Ancak Konstantinopolis'te Arius'un kiliseye yeniden kabulü, tören arifesinde Konstantinos Forumu'nda (bugün Çemberlitaş civarı) aniden ölmesi nedeniyle gerçekleşmemişti. Sokrates ve Sozomenus gibi kilise tarihçilerinin anlattığına göre Aleksandros, İmparator Konstantinos ile neredeyse eşzamanlı olarak 337'de öldüğü zaman yerine halef seçimi kolay olmadı. Zira daha önceleri (Byzantion iken) Heraclea'ya (Marmara Ereğlisi) bağlı önemsiz bir piskoposluk olan Konstantinopolis'in başkent oluşu, kentteki Hristiyan nüfusunu arttırdığı gibi, kentin kilise kurumunun da önemini arttırmıştı.

Konstantinopolis'te Aleksandros'un yerine seçilen Paulos, çevre piskoposların onayını alamadığı gibi, yeni imparatorun Ariusçu dinî ideolojisine uyum sağlayacak birisi de değildi. Onun için, görevden uzaklaştırıldı ve sürgüne gönderildi. Konstantinopolis Kilisesi 337 ile 380 yılları arasında (yani II. Konstantinos'tan Büyük Theodosios'a kadar) Ariusçu grubun kontrolündeydi. Ariusçular, İznik itikadının tersine İsa'nın tanrısallığını sorguluyor ve Hz. İsa'nın Baba Tanrı ile "aynı özden" olduğu (*homoousios*) görüşünü reddediyorlardı. Bu dönemde imparatorlar, kentin dinî idaredeki prestijini artırmak ve kilisenin kurumsal temelini sağlam oluşturmak için, mümkün olduğunca idari yönden tecrübeli ve entelektüel yetenekleri olan din adamlarını Konstantinopolis piskoposu seçtiler. Sürgüne gönderilen Paulos'un yerini alan Eusebius, bunların ilkiydi. Ariusçu tartışmanın daha başlarında ön plana çıkmış olan Eusebius, Konstantinos hanedanıyla sıkı bağları olan, idari açıdan tecrübeli ve özgün bir ilahiyatçıydı. Beyrut piskoposluğu ile kilise kariyerine başlamış, İmparator Licinius döneminde (308-324) İzmit (Nikomedia) piskoposu olmuştu. Konstantinopolis artık sadece imparatorluk merkezi olarak "yöneten kent" değil, Eusebius ile birlikte "yöneten kilise" idi. Eusebius, imparatorluğun doğu yarısındaki kilise politikalarının düzenleyicisi olmaya çalıştı ve dört yıllık piskoposluğu döneminde Konstantinopolis'in dinî bağlantıları Armenia bölgesi ve Basra Körfezi'ne, kuzeyde de Gotlar arasına kadar ulaşıyordu. Konstantinopolis'ten yönlendirilen Kapadokya kökenli Ulfilas, İncil'i Got diline çevirerek, Gotları Hristiyanlığa kazandırmakla görevlendirildi.

Eusebius 341 yılında öldüğü zaman, piskopos seçilmek için yarışan Paulos ve Makedonios, başkentte kargaşaya yol açtı ve bu kargaşada Konstantios'un generallerinden birisi linç edilerek öldürüldü. Bu kargaşadan dolayı Konstantinopolis halkını cezalandıran İmparator Konstantios, bedava ekmek tahsisini yarı yarıya düşürdü. Kargaşanın sonunda çevre eyaletlerden gelen piskoposların ve imparatorun desteğini alan Makedonios, piskopos seçildi ve 360 yılına kadar -bazı kesintiler istisna- Konstantinopolis piskoposu olarak kaldı. Bu olay, popüler desteğe sahip bir piskoposun gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Makedonios etkili bir idareci ve entelektüel olmaya çalıştı. Başkent kilisesinin adli gücünü özellikle Bithynia bölgesinde pek de yasalara uygun olmayarak yaymaya çalıştı. Çünkü İznik Konsili'nde, Roma, İskenderiye ve Antakya gibi önemli merkezlerin adli alanları tanımlanmış ve hatta eyalet merkezlerinin piskoposlarına metropolit statüsü verilmişti. Ancak 325 yılında önemsiz bir kent olan Byzantion (henüz "Yeni Roma" veya Konstantinopolis bile değildi) için herhangi bir adli alan tanımlanmamıştı. Dolayısıyla Konstantinopolis kenti IV. yüzyıl boyunca neredeyse sadece başkent sınırları içerisindeki dinî faaliyetlerden sorumluydu. Makedonios, Bithynia bölgesinin kilise

Fen ve Edebiyat fakülteleri binalarının temel kazıları sırasında da antik Byzantion mezarlığına ait çok miktarda buluntuya rastlanılmıştı. Ancak mezarlara ilişkin buluntuların, münferit de olsa, Beyazıt'tan Süleymaniye'ye doğru da yayıldığı gözlenmektedir. Bu arada şunu da vurgulamalıyız ki ele geçen mezar buluntuları (lahitler, steller, mezar hediyeleri) söz konusu mezarlığın sadece Klasik ve Hellenistik Dönem ile sınırlı olmadığını, Roma İmparatorluk Dönemi'ni de yansıttığını, diğer bir deyişle MÖ IV. yüzyıldan MS III. yüzyıla kadar tarihlenen mezarların söz konusu olduğunu göstermiştir. Hatta, münferit de olsa, bu alanda MS IV ve V. yüzyıllara tarihlenen mezar buluntuları da vardır. Kuşkusuz buluntuların bu karışık durumu, uzun zaman diliminde aynı mezara tekrar gömü yapılmasıyla veya lahit ve mezar taşı (stel) gibi malzemelerin başka yerden getirilip devşirme olarak kullanılmış olmasıyla da açıklanabilir. Ancak, Geç Roma ve Erken Bizans mezarlarının (IV.-VI. yüzyıllar) yine batıya doğru olmak kaydıyla Fındıkzade-Topkapı arasında münferit olarak ele geçtiğini ve bugün nispeten ayakta olan II. Theodosios surlarının dışında devam ettiğini söyleyebiliriz.

Byzantion mezarlığına ait lahit ve stellerin esas olarak Marmara Adası'dan (Prokonnesos) sağlanan mermerden yapılmış oldukları anlaşılmıştır. Byzantion stelleri üzerine bir doktora tezi hazırlayan Nezih Fıratlı'nın 215 stel (+ 9 lahit) üzerinde yaptığı çalışma 1964 yılında yayımlanmıştı. Fıratlı, MÖ IV. yüzyıldan MS V. yüzyıla kadar geniş bir zaman dilimine tarihlenen stellerin, büyük bir bölümünün MÖ II. yüzyıl ila MS I. yüzyıl arasına ait olduğunu, MS II. yüzyıla ait az sayıda stel ele geçtiğini, MS III. yüzyılda



3- Evli bir çiftin mezar taşı. Kitabede "50 yaşındaki Komeniskos ile karısı Kale'ye aittir" yazısı vardır (Helenistik Dönem, MÖ I-MS I. yüzyıllar) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)



4- "Markus oğlu Markus Venuleius" yazılı mezar taşı (Helenistik Dönem, MÖ II-MS I. yüzyıllar) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

ise stel sayısında artış gözlendiğini vurgulamaktadır. Byzantion mezar stelleri, genellikle bir yapı cephesini temsil eder formda dikdörtgen bir taş bloğu olarak yapılmışlardır; özellikle tepe kısımları bir yapı (örn. tapınak) alınlığına benzetilmiş olup bir kısmında; tepede ve köşelerde akroter bulunmaktadır. Stellerin sadece ön kısmı işlenmiş olup arkaları ve yanları işlenmemiştir. Stel üzerindeki tasvir veya sahne ile yazı (kitabe), stelin ön tarafında bulunurdu. Fıratlı'nın tespitine göre, steller arasında "cenaze ziyafeti" tasvirli olanlar en büyük grubu oluşturmaktadır. Cenaze ziyafeti sahnesi, klinede yarı uzanmış bir erkek, karşısında sandalyede oturan bir kadın, ufak bir ziyafet masası ile daha küçük boyda resmedilmiş ve ev kölesi olarak tanımlanan hizmetçi veya hizmetçilerden oluşmaktadır. Hizmetçi veya uşaklar, toplumdaki statüleri gereği kabartmalarda diğer figürlerden daha küçük resmedilmişlerdir. Byzantion stellerinde dikkati çeken nokta, klinede uzanan erkeğin ileriye doğru uzattığı sağ elinde bir çelenk tutmasıdır. Cenaze ziyafeti kompozisyonu dışında ayakta veya oturan tekli, ikili, üçlü kadın veya erkek figürlü kompozisyonlar da stellerde sıkça resmedilmiştir. Ayakta veya oturmuş tasvir edilen erkeklerin hemen hepsi toga veya tunik; kadınlar ise khiton ve himation giyimlidir. Bütün stellerde dikkati çeken bir başka nokta, iffet ve dinî nedenlerden dolayı kadınların başlarının örtülü olmasıdır. Ancak, başın tamamen kapalı olduğu örnekler yoktur; hemen hepsinde alnın yukarısındaki saçlar açıkta bırakılmıştır. İkili veya üçlü gruplar bazen tokalaşma



5- 415'te yapılıp 532'de yanan, kalıntıları üzerine bugünkü Ayasofya'nın inşa edildiği Büyük Kilise'nin, Ayasofya'nın avlusundaki kalıntıları

politikalarına müdahale ettiği gibi, başkentteki ve civardaki Hristiyanlar arasında imparatorluğun onaylamadığı kilise gruplarını da kontrol altına almaya çalıştı. Tarihçi Sokrates, Makedonios'un askerleri kullanarak Bithynia'da ayrılıkçı bir Hristiyan grup olan "Novatiancıları" sindirmeye çalıştığını not etmektedir. Konstantinopolis'in Hristiyan topoğrafisini zenginleştiren Lukas ve Andreas gibi havarilere ait olduğu iddia edilen röliklerin başkente getirilmesi yine bu Makedonios döneminde oldu. Ayrıca o, Konstantinopolis piskoposu olarak, döneminin kilise konsillerinde aktif bir şekilde yer alan önemli bir entelektüeldi. Mesela 343 yılında Serdica'da (bugün Sofya) toplanan büyük bir kilise konsilinde, imparatorluğun doğu yarısından gelen grubun liderlerinden birisiydi. Ancak 350'li yılların sonunda kilise liderleri arasında ortaya çıkan yeni bir gruplaşmada kaybedenlerin arasındaydı ve 360 yılında Konstantinopolis'te toplanan bir kilise toplantısında görevinden azledildi. Makedonios piskoposluktan azledildikten sonra, Teslis içerisinde Kutsal Ruh'un tanrısal niteliğine karşı çıktı ve *Pneumatomachi* "Ruh Savaşçıları" adlı grubun lideri olarak yeni bir tartışmanın başlatıcısı oldu.

Makedonios'tan sonra Konstantinopolis Kilisesi'ne getirilen Antakya Patriği Eudoksios, on yıllık piskoposluk görevi sırasında etkin bir liderlik sergiledi. Eudoksios'un seçimi, yapımına Konstantinos tarafından başlanan ve ancak oğlu II. Konstantios'un son yılında tamamlanan ilk Ayasofya Kilisesi'nin resmî açılışıyla aynı zamana denk geldi. Üstelik bu 360 yılı konsili, İsa'nın Baba Tanrı'ya "benzer" olduğu görüşünü (*homoean*) bütün Roma dünyasında geçerli olacak yeni bir resmî dogma ilan etti. Konstantinopolis'te ilan edilen bu ilk dogmaya ünlü kilise babası Eusebios Hieronymous "Bütün dünya Ariusçu oldu." diye tepki göstermişti. Eudoksios, Konstantinopolis piskoposu olarak, ilan edilen bu yeni dogmayı benimsemeyen bütün muhalefeti kiliselerden çıkardı. Bunlar arasında İskenderiye patriği de vardı. Kilise tarihçisi Theodoretos, Eudoksios'un imparatorluk ailesi ile yakın ilişkisine ve yerine göre başkente gelen piskoposların sarayla ilişkilerine bile müdahale edebildiğine dikkat çekmektedir.

Eudoksios, 370 yılında öldüğü zaman, başkentteki mutat seçim kargaşası tekrar ortaya çıktı ancak İmparator Valens'in (364-378) müdahalesiyle Beroea kenti (Makedonya'da) Piskoposu Demofilos, başkent piskoposu oldu. Kilise kaynakları, Ariusçu grubun bir

pozisyonunda tasvir edilmişlerdir. İster erkek olsun ister kadın, bu sahnelerde yer alan figürlerin ölüyü temsil ettiği muhakkaktır; yani ölen kişiler stellere resmedilmiştir. Ancak bazı durumlarda, stelin daha önceden yaptırılmış olması veya figürlerden birinin henüz hayatta olması da mümkündür. Stellerde insan figürlerinin yanı sıra, çeşitli eşyalar da resmedilmiştir. Bu eşyalar; ölünün cinsiyetine, yaşına ve mesleğine göre farklılık göstermektedir. Örneğin, kadınların yanında daha çok yün sepeti, ayna, tarak, mücevher çekmecesi, koku şişesi, yelpaze gibi daha ziyade kadınlara özgü eşyalar yer alırken, erkeklerin yanında ise rulo hâlinde (açık veya kapalı) kitap ve defter, kalem, kalem kutusu ve mürekkep hokkası bulunur. Erkeğin asker veya savaşçı bir kimliği varsa ya da bunlar öne çıkartılmak isteniyorsa o zaman kılıç, mızrak, kalkan, miğfer gibi savaşla ilgili eşyalar resmedilmiştir. Stellerde resmedilmiş diğer motifler arasında; çelenk, hurma dalı, *strigilis*, *kerykeion*, meşale, kuş, köpek, üzüm salkımı, ağaç sayılabilir.

Nezih Fıratlı ve Louis Robert'in Byzantion stelleri üzerine yaptığı çalışmadan; ölen kişinin adı, baba adı, mesleği gibi bilgiler edinmek mümkün olup stellerin Byzantion'un toplumsal yapısına da ışık tuttuğu söylenebilir. Mezar taşlarına göre, Byzantion ve çevresinde ölen bazı kişilerin adları şöyledir: Erkekler: Damafon, Menon, Thrason, Kefalion, Dionysios, Simos, Theufanes, Matris, Apollas, Monimos, Eupalinos, Diogenes, Kallistratos, Theodotos, Meniskos, Metrodoros, Theofilos, Andronikos, Papas, Aretes, Zotikhos, Epafroditos. Kadınlar: Kleo, Matro, Khoirina, Fila, Parmeniska, Ionia, Epiktetis, Stratonike, Aristoboula, Theoboula, Anaksila, Khema, Trifosa, Mammia, Kallo, Apphia, Lala, Tatis, Mousa, Eia.



5- Unkapanı'nda bulunan Byzantion üst sınıfına mensup Lollia Salvia'nın mezar taşı (Hellenistik Dönem, MÖ I-II. yüzyıllar) (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

Steller üzerinde ölen kişilerin bazen yaşları da yer almaktadır. Örneğin, Demetrios adlı bir erkeğin 80, Theoboula adlı bir kadının 75, Eia adlı bir kız çocuğun 13, Epafroditos adlı bir erkek çocuğun da 4 yaşında öldüğü anlaşılmaktadır. Beyazıt'ta bulunan ve MS III. yüzyıla tarihlenen bir aile lahdi üzerindeki yazıt şöyledir: "Dion'un oğlu Aleksandros 65 yıl yaşadı, kızı Aleksandreia 18 yıl yaşadı, onun bebeği Aleksandros 6 ay yaşadı."

Steller üzerindeki yazılar, formül şeklinde belirli cümlelerden ibarettir; ancak bunların hepsi aynı stel üzerinde bulunmayabilir. Steller şu bilgileri içermektedir: (a) Ölen kişinin adı (baba adıyla birlikte); (b) steli diktiren kişinin adı; (c) ölen kişinin kaç yıl yaşadığının belirtilmesi; (d) yazının sonunda "elveda" veya "hayattan göçüp gidildiğini" belirten bir sözcük.

Yukarıda bahsedilen sivil kişilere ait stellerin yanı sıra, İstanbul'un Beyazıt semtinde yürütülen inşaat faaliyetleri sırasında Roma İmparatorluk Dönemi'ne tarihlenen Romalı lejyon askerlerine ait bazı steller de ele geçmiştir. Steller üzerindeki askerler ayakta, asker kıyafetli ve yanlarında silahlarıyla birlikte tasvir edilmişlerdir. Bir stel ise İngiltere Konsolosluğu bahçesinde bulunmuştur.

Başka yayınlarda yer almayan ve çok nadir olduğu anlaşılan bir stel de Saraçhane'deki Aziz Polyeuktos Kilisesi kazısında ele geçmiştir. Bir gladyatöre ait olduğu anlaşılan stelin ön tarafında sağa doğru ilerleyen bir gladyatör ile hemen alt kısımda gladyatörün hangi kategoriden olduğunu işaret eden yazı vardır. Stel, Roma İmparatorluk Dönemi'ne ait olmalıdır.



6- Büyük Kilise'nin kalıntısı (Ayasofya'nın avlusu)

mensubu olarak Demofilos'un entelektüel yeteneklerine dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla İmparator Valens, aynı Konstantios gibi Ariusçu bir din politikası izlediği için, Demofilos iyi bir tercihti. Aslında piskoposların rotasyonu (ve hatta kendi adli alanları dışına çıkmaları) İznik Konsili'nde yasaklanmıştı ancak söz konusu Konstantinopolis Kilisesi olduğu zaman bu göz ardı edilebiliyordu. Ertesi yüzyılın kilise tarihçileri, imparator merkezli eserlerinde 370'li yılların neredeyse tamamında, Konstantinopolis piskoposu olarak kalan Demofilos'tan çok söz etmezler, çünkü İmparator Valens bu dönemde başkentten uzakta Antakya'da Sasanî tehdidiyle meşguldü. Gerçekten Valens döneminde Ariusçu politikaların oluşturulmasında Antakya piskoposu daha etkin bir rol oynamıştır, çünkü kilise tarihçisi Filostorgios, Demofilos'un bazı radikal Ariusçularla arasının açıldığını ve bunların Valens tarafından sürgüne gönderildiğini yazmaktadır. Demofilos'un hamisi Valens, 378 yılı yazında Edirne'de Gotlarla yaptığı meşhur savaşta hayatını kaybetmiş ve İspanyol kökenli Theodosios, 379 yılı başında imparatorluğun doğu yarısını yönetmekle görevlendirilmiştir. Demophilus'un piskoposluğu da Theodosios'un 24 Kasım 380'de Konstantinopolis'e gelişiyle sona ermiştir, çünkü Theodosios'un teklifine rağmen İznik Konsili itikadını tanımayı reddeden Demofilos, etrafındaki Ariusçu grupla birlikte kent surları dışına sürülmüştür. Demofilos'un düşüşü, Konstantinopolis'te Ariusçu grubun kontrolünün sonunu getirmiş ve yerini daha önceden kente gelmiş olan İznik itikadı yanlısı Nazianzoslu Gregorios (Kapadokya'da) almıştır.

Theodosios'un 379 yılı Ocak ayında imparatorluğun doğu yarısında eş imparator olarak *augustus*luğa yükseltilmesi, başta Konstantinopolis olmak üzere Doğu dünyasında hâkim olan Ariusçu grubun siyasal olarak sonunu getirmiştir. Theodosios'un imparator olduğu 379 yılında "Kapadokyalı Babalar" diye bilinen üç kilise liderinden Nazianzoslu Gregorios başkentteki İznik itikadı yanlısı Hristiyanlara liderlik etmek için Konstantinopolis'e gelerek *Anastasia* (uyanış) adı verilen küçük bir kilisede İznik yanlısı cemaati toplamaya çalışmıştı.

Ariusçu mezhep, kurumsal olarak Konstantinopolis Kilisesi'ni bir daha kontrol edemediyse de, halk arasında

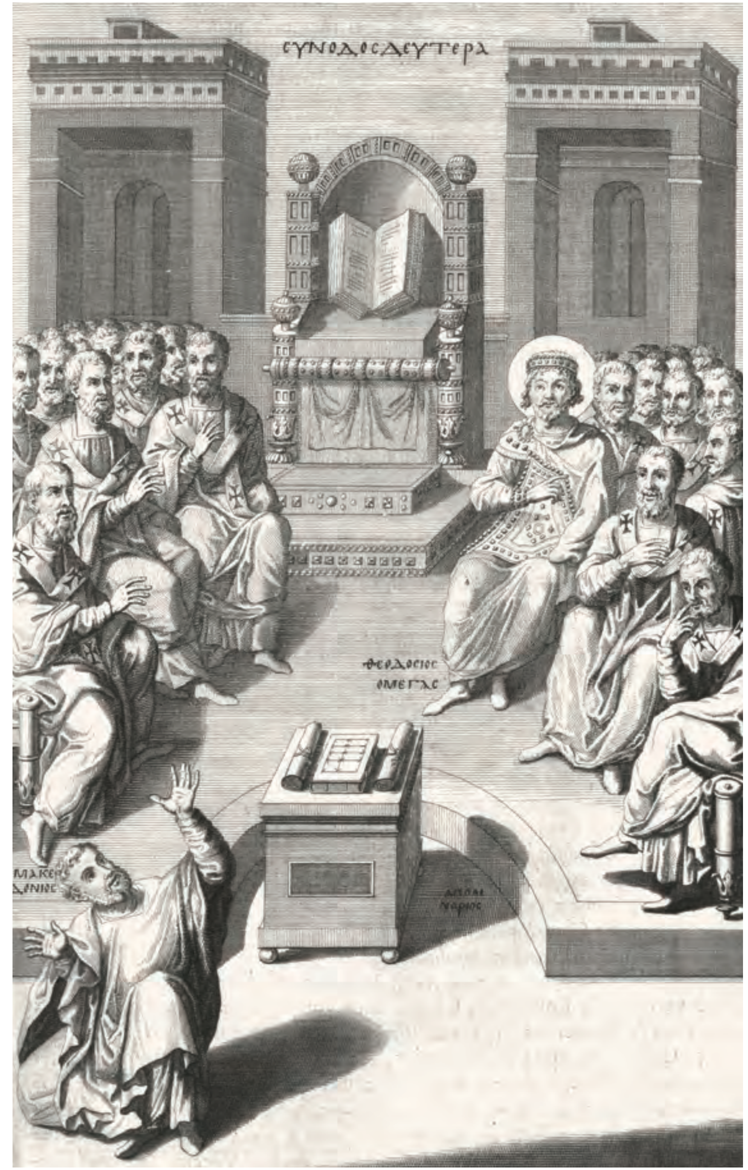
uzun süre var olmaya devam etmiştir. 381 yılı yazında II. Genel Konsil'e katılmak için Konstantinopolis'e gelen Nyssalı Gregorios, Ariusçu düşüncelerin sokaklardaki popülaritesine şahit olmuştu. IV. yüzyılın sonunda Konstantinopolis piskoposluğuna getirilen Antakya kökenli Ioannes Hrisostomos, kentte Ariusçu cemaatin ilahili gece yürüyüşlerine alternatif olarak kendisi de bir başka yürüyüşü organize etmiştir. Bu iki veri, imparatorluk emirnamelerinin, kilise kadrolarını değiştirebilmesine rağmen, halkın inancını çok da kolay değiştiremediğini göstermektedir.

Konstantinopolis'te Kilise Konsilleri ve Patrikhanenin Yükselişi 381-691

İskenderiye ve Antakya gibi Doğu Roma İmparatorluğu'nun büyük kentleri karşısında Konstantinopolis Kilisesi'nin IV. yüzyıl boyunca önemi artmıştı. Ancak bu atamalara rağmen yeni başkentin konumu, geleneksel kilise hiyerarşisi içerisinde (Roma, İskenderiye, Antakya, Kudüs) herhangi bir yasayla açık bir şekilde tanımlanmamıştı. Konstantinopolis'te 381 ile 681 yılı arasında toplanan kilise konsilleri, sadece patriği Doğu'nun en önemli dinî lideri hâline getirmemiş, aynı zamanda başkenti de Ortodoksluğu yeniden yorumlayan "tek merkez" hâline getirmiştir. Bu çerçevede başta II. Genel Konsil olmak üzere, Kadıköy Konsili, başkentin daimî konsili ve VI. Genel Konsil'in tarihine kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Kilise tarihi literatüründe II. Genel Konsil (veya II. Ekümenik Konsil) olarak bilinen toplantı, İmparator Theodosios'un daveti ve finansmanıyla 381 yılında yapılmıştır. Bu toplantıya kahir ekseriyeti imparatorluğun Theodosios'un kontrolünde olan doğu bölgelerinden gelen 150 piskopos katıldı. Konsilin toplanma amacı hem 360'lı yıllardan beri süregelen Ruh Savaşçıları grubunun yol açtığı ilahiyat tartışmalarına son noktayı koymak; Ariusçuluğu tamamen yasaklamak ve Konstantinopolis için bir piskopos seçimi yapmaktı. Konsile katılmak için geldiği Konstantinopolis'te, hamamda, çarşıda, pazarda teoloji konuşmalarına şahit olan Kapadokyalı Piskopos Gregorios, başkent toplumunun dinî tartışmalara ne kadar ilgi gösterdiğini yazmaktadır. Konsil, yaklaşık elli yıl önce İznik'te benimsenen Ortodoks itikadı yeniden yorumlayarak Kutsal Ruh'un tanrısal niteliğini açıkladı. Aynı zamanda benimsediği yasalarla Roma dünyasındaki Ariusçu, Makedoniosçu gibi çeşitli kilise gruplarını yasa dışı ilan etti.

Bu konsilde benimsenen bir yasa, "Yeni Roma olduğu için Konstantinopolis piskoposuna, Roma



7- 381'de Konstantinopolis'te ilk ve ekümenik olarak toplanan ikinci genel konsil

piskoposundan sonra onur önceliği" tanıdı (*canon*3). Ancak bu "onur önceliği" içi boş bir sıfattı. Çünkü Konstantinopolis Konsili, benimsediği bir başka yasa ile Roma, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'ün İznik Konsili'nde elde ettiği özel statüyü bir kez daha vurgulamıştır. Konsil ayrıca Konstantinopolis için herhangi bir adli/idari alan tanımlamadığı gibi, Asia, Trakya ve Pontus bölge (*diocesis*) piskoposlarına otonomi tanıyarak, bir anlamda yeni başkent patriğinin gücünü ve görev alanını sınırlandırmıştı. Bu 3. yasa bir bakıma İznik Konsili'nin 7. yasasıyla Kudüs piskoposluğuna verdiği "adli alansız onursal önceliğin" benzerini Konstantinopolis'e de tanıyordu. Çünkü Hz. İsa'nın doğum yeri olması dolayısıyla Kudüs'e tanınan öncelik, benzer bir şekilde başkent olduğu gerekçesiyle şimdi Konstantinopolis'e tanınıyordu.



8- Ayasofya

Konstantinopolis Konsili, başkente yeni bir patrik seçti. Bu konsilden iki yıl önce Konstantinopolis'e gelen ve burada İznik itikadı yanlısı cemaatin dinî işlerini idare eden Nazianzoslu Gregorios'un Konstantinopolis piskoposu olması bekleniyordu, ancak İmparatorun da onayıyla "ilk patrik" olarak emekli bir senatör olan Tarsuslu Nektarios seçildi. O zamana kadar vaftiz bile olmamış emekli bir senatörün patrikliğe getirilmesiyle, başkent piskoposluğunun aynı zamanda bir prestij makamı olduğu vurgulandı. Konsilin, Konstantinopolis patriğine tanıdığı onur önceliği Roma'da tepkiyle karşılanmış ve Roma Kilisesi ise bu yasayı, IV. Haçlı Seferi'nde Konstantinopolis'in Latinlerin eline geçmesinden sonra 1215 yılında toplanan IV. Lateran Konsili'ne kadar tanımayı reddetmiştir. Lateran Konsili'nin meşhur 5. yasası, papalığın en yüceliği vurgulandıktan sonra, kilise hiyerarşisini Konstantinopolis, İskenderiye, Antakya ve Kudüs olarak



9- Küçük Ayasofya Camii olarak bilinen Aziz Sergios ve Aziz Bacchus adına inşa edilen kilise

belirlemiştir. Bu tanıma, tamamen konjoktüreldi, çünkü o tarihte başkentte artık bir Latin patrik oturuyordu.

Konstantinopolis patriğinin hiyerarşide birden ikinci sıraya yükselmesi, İskenderiye Kilisesi'nin de sert tepkisine yol açmıştı, çünkü o zamana kadar İskenderiye kendisini Doğu dünyasının birinci kenti ve Hristiyanlık içinde ise, Roma'dan sonra ikinci sırada görüyordu. Eski Çağ'da kentlerin kilise hiyerarşisindeki statüleri, Roma İmparatorluğu içerisinde sahip oldukları konumlarının yanı sıra, havarilerle ne ölçüde irtibat kurduklarıyla da yakından ilgiliydi. Roma, İskenderiye ve Antakya gibi büyük Roma kentleri, imparatorluk içinde sahip oldukları prestijli konumun yanı sıra, havarilerce bağlantılı olma imtiyazına da sahiptiler. Hâlbuki Konstantinopolis sadece devlet eliyle yükseltiliyordu.

İskenderiye Kilisesi, Kadıköy Konsili'ne kadar geçen yetmiş yıllık sürede, başkent patriklerine karşı özellikle bir itibarsızlaştırma politikası izledi ve üç patriğin sürülmesini (ve birinin linç edilerek öldürülmesini) sağladı. Bu politika ilk olarak Konstantinopolis Kilisesi'nin önde gelen azizlerinden kabul edilen Ioannes Hrisostomos'un patriklikten düşürülmesinde uygulanmıştır. II. Genel Konsil'de patrik seçilen Nektarios, 397'de öldüğü zaman, yerine İskenderiye patriği kendi kilise kadrosundan bir adayı getirmek istemiş, fakat başarılı olamamıştır. Buna mukabil saray bürokrasisi Nektarios'un halefi olarak Antakya'dan getirdikleri karizmatik vaiz ve zahit Ioannes Hrisostomos'u (altın ağızlı) patrikliğe seçmişlerdir. Hrisostomos tercihi sebepsiz değildi, çünkü Batı dünyasıyla yavaş yavaş yol ayrımına gelen Doğu Roma bürokrasisi, başkentte hem toplumu etkileyecek hem de ilahiyat konusunda otorite olabilecek bir piskoposun liderliğine ihtiyaç hissediyordu. Ancak etkileyici bir hatip olan Hrisostomos, üst sınıfların yaşam biçimine ayak uyduramayacak kadar dindar bir şahsiyetti. Hrisostomos, Batı Anadolu'da Efes, Bithynia bölgesinde Nicomedia (İzmit) kiliselerinde atamalara müdahale etmiştir. Ayrıca başkent sokaklarında

sıkça görülen keşişleri disiplin altına almaya çalışan Hrisostomos, patrikhane harcamalarında da çok ciddi tasarruf tedbirleri uygulamıştı. Bu tür girişimler kısa sürede başkent halkını etkilemiş ve patriği başkent toplumunun lideri hâline getirmişti. Ancak, başta imparatoriçe olmak üzere devletin ileri gelenleriyle ters düşen Hrisostomos teolojik görüşleri tartışma konusu yapılarak başkente gelişinin altıncı yılında azledildi. İskenderiye patriğinin başkanlığında 403 yılında toplanan bir konsilde görevinden azledilen Hrisostomos sürgüne gönderildi ve 407 yılında Maraş'ta öldü. Hrisostomos'un başkentte ciddi bir toplum liderine dönüştüğü, taraftarlarının ayaklanma çıkarabilecek kadar güçlü olmasından anlaşılmaktadır. Hrisostomos'un taraftarları alternatif bir kilise oluşturmaya giriştiler ancak bu ayrılıkçılık, Hrisostomos'un röliklerinin 415 yılında başkente getirilmesiyle önlendi.

İskenderiye'nin Konstantinopolis aleyhine ittifaklara girerek patriği gözden düşürdüğü bir başka olay da Nestorios krizidir. Nestorios, seleflerinden Hrisostomos gibi vaaz vermesi ve ilahiyatçılık özelliklerinden dolayı Antakya'dan Konstantinopolis'e getirilmiş ve 428 yılında patrik seçilmişti. Daha ilk vaazında, başkentin "öteki Hristiyanlarını" hedef alan Nestorios, İmparator II. Theodosios'a (408-450) "Dünyayı sapkınlardan temizle, ben de sana Sasanîlere karşı zafer vaadedeyim." diye seslenmişti. Patrik seçilir seçilmez başkentte Ariusçulara ait bir şapeli yıktıran Nestorios, özellikle İskenderiye Kilisesi'nin Hz. Meryem'e ilişkin geliştirdiği *theotokos* (Tanrı doğuran veya tanrının annesi) teolojisini tartışmaya açarak bu kavramı reddetmiş ve Hz. Meryem'i *khristotokos* (İsa doğuran veya İsa'nın annesi) olarak tanımlamıştır. Bu ilahiyat tartışması başkentte özellikle manastırlarda kısa sürede yayılmış ve başkent Hristiyanlarının farklı kamplara bölünmesine yol açmıştır. İmparator tartışmayı sonuçlandırmak için 431 yılında Efes'te III. Genel Konsil olarak bilinen toplantıyı kararlaştırmış ve Konstantinopolis Kilisesi'nin hiyerarşideki yükselişini kabullenemeyen İskenderiye Piskoposu Kirillos'un despotça kontrolünde geçen bu konsilde Nestorios aforoz edilmiştir.

Konstantinopolis Patriği Flavianos da, İskenderiye Kilisesi'nin kıskançlığını üzerine çekerek görevini ve hayatını kaybetti. Keşiş Eutikhes'in, "İsa'nın tek tanrısal tabiata sahip olduğu" şeklindeki doktrini, 448 yılında Patrik Flavianos tarafından bir konsilde reddedildi ve keşiş sapkın ilan edildi. Bunun üzerine başkentte keşişlerin öncülük ettiği bir kamplaşma ortaya çıktı. Bu kamplaşmada İskenderiye patriğinin de parmağı vardı, çünkü başkentteki bazı manastır mensuplarıyla İskenderiye Kilisesi irtibat hâlindeydi. İmparator II. Theodosios, bazı keşişlerin ve bürokratların da tavsiyesiyle sorunun çözümünü İskenderiye patriğinin yönetimine havale etti. Efes'te 449 yılında toplanan konsil, toplantı sürecindeki aşırılıklardan dolayı papa tarafından "haydutlar konseyi" olarak nitelendi, çünkü konsilde papalık temsilcileri dövülmüş, Konstantinopolis Patriği Flavianos linç edilip öldürülmüştü. Konstantinopolis patriklerinin uğradıkları felaketlere rağmen, izledikleri politikalar, başkent kilisesinin Doğu dünyasında hem kilise politikalarında hem de inançların belirlenmesinde yönlendirici rol oynama isteğini göstermektedir. İskenderiye Kilisesi her ne kadar bu üç olayda ön plana çıkmışsa da, imparatorun neredeyse her şey olduğu bir dünyada, imparatora yakın olan Konstantinopolis Kilisesi karşısında kaybetmesi kaçınılmazdı.

Konstantinopolis'te özellikle II. Genel Konsil'den sonra toplanan daimî bir sinod/konsil de vardı. *Endemousa sunodos* diye bilinen başkentin bu "daimî konsillerinin" çok erken dönemde başladığı ileri sürülüyorsa da, *endemousa* terimi ilk kez, yukarıda söz edilen Flavianos'un 448 yılında topladığı konsil için kullanılmaktadır. Patrik tarafından toplantıya çağrılan bu konsile o anda başkentte bulunan veya başkente yakın kiliselerin piskoposları doğal üye olarak katılıyorlar ve konsilin başkanlığını da doğal olarak patrik yapıyordu. Konstantinopolis Kilisesi'nin veya herhangi bir meseleden dolayı başkente gelen diğer kiliselerin problemleri, bu konsilin gündemini oluşturuyordu. Bu tür toplantılar, patrikhanenin "onur önceliğini" elde ettiği II. Genel Konsil ile Roma'daki papa ile eşit konuma yükseltildiği 451 yılındaki Kadıköy Konsili arasında geçen sürede yükselişini sağlayan en önemli kurumsal faaliyet olmalıdır. Kadıköy Konsili'nin 9 ve 17. yasaları, eyalet kiliselerinin mensupları arasında çıkan problemlerin nihai çözüm yeri olarak da Konstantinopolis patriğini gösterdiği için *endomousa sunodos* toplantılarının sayısı özellikle 451'den sonra artmış olmalıdır. Bizans İmparatorluğu'nun neredeyse yıkılışına kadar devam *endemousa sunodos*'un üyeleri IX. yüzyıldan itibaren sadece metropolitlerden, bağımsız başpiskoposlardan (*autokefalos*) ve patrikhanenin en üst düzey beş yöneticisinden oluşuyordu.

Konstantinopolis'te yapılan her kilise toplantısı *endemousa sunodos* olarak değerlendirilemez. Çünkü başkente herhangi bir iş için gelen veya yakınlarda bulunan piskoposların katılımıyla ve patriğin başkanlığında yapılan bu toplantılarda patrik, doğal



10- Pammakaristos'un kubbesinde Hz. İsa ve Tevrat'ta ismi geçen 12 peygamberin tasviri

olarak başkanlık ediyor ve başkente gelen kilise mensuplarıyla saray arasında aracı rolü oynuyordu. Bu rol tabii olarak başkent patriğine bir üstünlük sağlıyordu. Zaten kilise yasaları, herhangi bir alt düzey piskoposun doğrudan imparatorla veya bürokrasiyle bağlantı kurmasını yasaklıyordu ve bunun için bir üst piskoposun veya metropolitin aracılık etmesi gerekiyordu Böylesi bir aracılığın, başkent piskoposuna kattığı güç dikkate değerdir.

Konstantinopolis Kilisesi'nin gücünün yasal bir çerçeve altına alınması Kadıköy Konsili'nde gerçekleşti. İki yıl önce Efes'te İskenderiye patriğinin gayrimeşru yönetimini yargılamayı da gündemine alan Kadıköy Konsili, 600 piskoposun katılımıyla 8 Ekim-1 Kasım 451 tarihleri arasında, Azize Euphemia Kilisesi'nde 18 üst düzey bürokratın gözetimi altında yapıldı. Konsil, teoloji tartışmasını çözmek için, Papa Leo'nun mektubu çerçevesinde yeni bir dogma yayınladı. Çifte tabiat esasında hazırlanan yeni dogma İsa'yı şöyle tanımladı: "Bir ve aynı Oğul", "kusursuz insan, kusursuz Tanrı", "Uluhiyette Baba ile aynı özden", "beşer olarak da insanlarla aynı özden" (*consubstantalis*), "günah dışında beşerle aynı", "çağlar öncesinde Baba'dan Oğul edinildi ve bizim kurtuluşumuz için Meryem'den (*theotokos*) Oğul edinildi", "çifte tabiatı ile bilinen bir İsa", "değişmez, bölünmez, şaşırmaz ve ayrılmaz beşer ve Tanrı".

Konsil, Efes'teki usulsüzlüklerden dolayı İskenderiye patriğini yargıladı ve suçlu bularak sürgüne gönderdi. Konsilde, çeşitli disiplin konularında yayınlanan otuz yasa arasında en dikkat çekici olan 28. yasaydı. Bu yasa, Konstantinopolis patriğini Roma ile eşitliyor ve Konstantinopolis'in adli alanını da belirliyordu. Böylece Konstantinopolis'in özellikle Doğu dünyasında en etkin ve güçlü dinî kurum olduğu vurgulanarak, 381'den bu yana Konstantinopolis'e meydan okumaya çalışan İskenderiye Kilisesi'nin burnu da sürtülmüş oluyordu.

Gerçekten Konstantinopolis patriği, 451 yılındaki Kadıköy Konsili'ne kadar geçen yetmiş yıllık dönemde



11- Hristiyanlık tarihinin resmedildiği, İstanbul'un fethinden sonra camiye çevrilen, günümüzde müze olarak kullanılan Kariye

gücünü yasalardan ziyade, imparatora yakın olmanın fiilî durumundan almış ve sadece başkent etrafında değil, elinin ulaştığı yerlerde mesela Kilikia'da, Batı Anadolu'da ve Bithynia'da kilise işlerini düzenlemeye çalışmıştır. Nektarios, kendi memleketi Tarsus'ta piskoposluk seçimlerine; V. yüzyılın en büyük dinî krizinin taraflarından birisi olan Nestorios da, Miletos, Sardes gibi kentlerin piskopos atamalarına müdahale etmiştir. Şüphesiz bu müdahaleler özellikle Batı Anadolu'da Efes Kilisesi'nin çok tepkisini çekmiştir. Zira kuruluşunu havarilerden Yuhanna'ya dayandıran Efes Kilisesi de kendisini bölgenin en eski kilisesi olarak kabul ediyordu.

Konstantinopolis patriğinin "yöneten merkez" olma girişimleri, Roma'dan, İskenderiye'den, Suriye ve Anadolu'daki bazı önde gelen merkezlerden tepki görmesine rağmen, aşağıdaki yasa metninde açık olarak görüleceği gibi, doğu kiliselerine karşı üstünlüğü artık tartışmasızdı ve Roma Kilisesi ile de eşitti.

Babalar eski Roma kilisesinin imtiyazlarının sürdürülmesi konusunda mutabık kaldılar, çünkü Roma imparatorluk merkezidir. Konstantinopolis'e eşit imtiyazlar veren Babalarla aynı ruhta hareket eden buradaki piskoposlar, Konstantinopolis de bir imparatorluk merkezi ve bir senatoya sahip olduğu ve eski Roma ile aynı imtiyazlara sahip olduğu için, kiliseyle ilgili konularda Roma ile aynı düzeye yükseltilmelidir, ancak Roma'dan sonra ikinci yeri almalıdır. Pontus, Asia ve Thrakia eyaletlerinin metropolitleri ve barbarların ülkesinde çalışan bu eyaletlere ait piskoposlar Konstantinopolis patriği tarafından atanacaktır.
Bu eyalet metropolitleri, kendi eyaletlerindeki kentlerin piskoposlarının atanmasından sorumlu olacaklardır (Kadıköy Konsili, *Yasa 28*).

Konstantinopolis'i kilise hiyerarşisinde en üst noktaya taşıyan bu yasayla, başkente idari/adli alan da belirlenmiş ve çevre piskoposlukların müdahalelerinin önü kapatılmıştır.

Patrikhaneyi Doğu Roma dünyasında tek söz sahibi ve eski Roma ile eşit konuma getiren yukarıdaki yasa, Kadıköy Konsili'nin 1 Kasım 451'deki son oturumunda yapılmıştır. II. Genel Konsil'in yasalarına da atıf yapan bu yasa, imparatorluk başkenti olduğu gerekçesiyle eski Roma'ya tanınan yetki ve ayrıcalıkların yeni başkent Konstantinopolis'e de tanındığını ilan ediyordu. Başta *magister militum* Anatolius olmak üzere üç üst düzey bürokratın ve 185 doğulu piskoposun katılımıyla gerçekleştirilen bu son oturuma, papalık temsilcileri ve Balkan kökenli bazı piskoposlar katılmamışlardır. Konstantinopolis Kilisesi'nin ilgilendiren sadece 28. yasa değildi. Konsilin 9. yasası da, "Bir piskopos veya ruhban ait olduğu eyaletin metropoliti ile davalı ise, sorunun çözümü için ya eyaletinin *eksarkh*ına müracaat etsin ya da Konstantinopolis patriğine müracaat ederek onun vereceği karara uysun." diyerek, taşradaki piskoposların kendi aralarında çözemedikleri sorunların başkent patriğine havale edilmesini kararlaştırmıştı. Ioannes Hrisostomos, Nestorios ve Flavianos gibi bazı patrikler, rakiplerinin girişimiyle makamlarını kaybederek sürülmüş ve hatta linç edilmişlerdi. Ancak Kadıköy'de benimsenen 28. yasa (*canon*), başkent patriklerine "yöneten merkez" olma konusunda yeter derecede bir koruma zırhı sağlamıştır.

Kadıköy Konsili'nde yeni başkentin elde ettiği bu eşit statü, Roma ile olan çatışmasını da körükledi. Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasında ilk ciddi çatışma 484 yılında ortaya çıktı. Kadıköy Konsili'nin doğu kiliselerinde yarattığı gerginliği yumuşatmak ve Süryanîler ile Kıptîleri yeniden kazanmak isteyen İmparator Zenon (474-475, 476-491), artık batı tamamen kaybedildiği için, daha çok imparatorluğun doğu yarısını bir arada tutmaya çalışıyordu. İmparatorluk, Patrik Akakios aracılığıyla yeni bir inanç formülü geliştirdi. Tarihte *henotikon* veya "birlik akdi" olarak bilinen bu yeni formül, Akakios ile İskenderiye patriği arasında uzlaşmayı içeriyordu. *Henotikon* formülü, Papa Leo tarafından oluşturulan Kadıköy Konsili'nin itikadından hiç söz etmeyerek, bu itikadı dışlamıştı. Bu yeni politika Papa III. Felix'in tepkisini çekti ve papa, Patrik Akakios'u aforoz etti. Konstantinopolis'te Patrik Akakios buna papanın ismini resmî listeden (*diptikhos)* çıkartarak cevap verdi. Zenon'un halefi olan İmparator Anastasios da monofizit temayüllere sahip olduğu için, Roma ve Konstantinopolis kiliseleri arasındaki çatlak ancak 518 yılında İmparator



12- Theodoros Metokhites'in Kariye Kilisesi'nin maketini Hz. İsa'ya sunmasının tasviri

Iustinos'un başa geçmesiyle tamir edilebildi. Çünkü Iustinos, *henotikon* formülünü reddedip yeniden Kadıköy itikadını resmî inanç olarak ilan etti.

Konstantinopolis'te 5 Mayıs-2 Haziran 553 tarihleri arasında toplanan V. Genel Konsil, işte doğu kiliseleri içerisinde Kadıköy Konsili sonrasında ortaya çıkan ayrılıkçı sorunları çözmek için İmparator Iustinianos tarafından toplandı. Konsilin geniş arka planında yer alan Kadıköy Konsili'nin ilahiyat anlayışı, Hz. İsa'nın hem "tanrısal" hem de "beşerî" tabiata sahip olduğunu vurgulamıştı. Bu yeni teoloji, Mısır, Suriye ve Anadolu'nun bazı kentlerinde Nestoriosçu bulunarak reddedilmiş ve nihayetinde alternatif kilise örgütü ortaya çıkmaya başlamıştı. İmparator Iustinianos, söz konusu bölgelerin Hristiyanlarını tekrar imparatorluk kilisesinde birleştirmek için topladığı Konstantinopolis Konsili'nde, yüz yıl önce Kadıköy'de benimsenen ilahiyat anlayışının Nestoriosçu olmadığını göstermek için, önceki yüzyılda ölmüş üç din adamını (Urfalı İbas, Kyrhus Piskoposu Theodoretos ve Mopsuestialı Theodoros) ve bazı yazılarını mahkûm ettirdi. Bu üç isim, miafizitler (monofizitler) arasında Nestoriosçulukla suçlanıyorlardı. Bu konsil ayrıca III. yüzyılın en önemli ilahiyatçısı olan Origenes'i de mahkûm etti. Iustinianos, konsilin kararlarını kabul etmesi için Roma'daki Papa Vigilius'u zorla Konstantinopolis'e getirtmiş ve kararları baskıyla aynı yılın sonunda imzalatmıştı. Ancak bu konsil, doğu kiliselerini birleştirmekten ziyade, İsa'nın bir tabiatına vurgu yapan Süryanî miafizitlerinin (monofizit) ayrışmasını keskinleştirmiştir.

Roma İmparatorluğu'nun doğu yarısının dinî tartışmalarının merkezi olan Konstantinopolis, VII. yüzyılda da bir büyük konsile ev sahipliği yaptı. Bir önceki yüzyılda Hz. İsa'nın tanrısal ve beşerî tabiatı üzerine bölünen Doğu Roma Hristiyanlarını, bir araya getirmek için VII. yüzyılda Herakleios döneminde İsa'nın tek iradesi olduğu görüşü ortaya atılmıştı. Tarihte *monotheletizm* (tek irade) olarak bilinen bu tartışmayı çözüme kavuşturmak isteyen IV. Konstantinos 7 Kasım 680-16 Eylül 681 tarihleri arasında Konstantinopolis'te yeni bir büyük konsil topladı. Bu toplantı sonunda İsa'da beşerî ve tanrısal olmak üzere iki irade ve iki enerji (*energeiai*) bulunduğunu, ancak bunların birbirinden ayrılamayacağını vurgulayan bir metin benimsendi. Daha önce *monotheletizm* ilahiyatını ortaya atan ve benimseyen Konstantinopolis patrikleri mahkûm edilirken, bu teolojiye karşı çıkanlar (mesela Confessor) aklandı. VI. Genel Konsil teoloji konularıyla ilgilenmiş ve herhangi bir yasa yayınlamamıştı, ancak on yıl sonra 692'de yine Konstantinopolis'te toplanan ve *Trullo* diye bilinen bir başka konsil, özellikle disiplin konularında yüzden fazla yasa kabul etmişti.

Konstantinopolis, ikona tartışmaları, Roma Kilisesi ile yaşadığı gerilimler, Bogomiller gibi düalist sapkınları bastırma girişimleri, batı ile yeniden barış teşebbüsleri, daha sonra görüleceği gibi, Gregorios Palamas'ın başrolünde olduğu mistisizm tartışmaları sırasında da, Ortodoksluğu tanımlayan ve yayan merkez olarak çok sayıda kilise konsiline ev sahipliği yaptı. Bu tür konsillerden birisi, Papalık ile yürütülen yeniden birlik politikaları kapsamında İmparator Manuel Komnenos'un (1143-1180) himayesinde 1166'da Ayasofya'da toplandı ve imparator konsilin 2 Mart 1166'daki ilk oturumuna bizzat başkanlık etti. Bu konsilin temel tartışma konusu geçmişte Ariusçu tartışmanın unsurlarından birisi de olan Yuhanna İncili'ndeki "Ebedî Baba benden büyüktür" (14.28) ayetiydi. Konsilde alınan resmî kararlar (*ekthesis*) dört parça mermer blok üzerine yazılarak kilisenin narteksine yerleştirildi. Metin bugün hâlâ Ayasofya'da görülebilmektedir. İmparatorların himayesinde toplanan Konstantinopolis konsilleri, devletin ve kilisenin bir araya geldiği ve aynı dinî, siyasi ideolojinin planlandığı platformlar olmanın yanı sıra, zamanla patriğe Doğu dünyasının kiliselerinin lideri olma fırsatını da verdi. Ortodoksluğun yeniden yorumlanıp biçimlendirildiği bu toplantılar, Konstantinopolis'i ve patriğini, merkezî dinî referans mercii hâline getirdi.

Hristiyan Manastır Sistemi ve Konstantinopolis'te İlk Manastırlar

Antik Yunanca *monasterion* (yalnız yaşanılan yer) kelimesinden gelen, günümüzde kullandığımız manastır terimi ve bu terimin ifade ettiği yaşam tarzının kökeni Eski Çağ Hristiyanlık tarihinde IV. yüzyılın başına kadar geri gitmektedir. Mısır kaynaklı bazı Roma dokümanlarında ilk defa *monachoi*den (yalnız yaşayanlar) söz edilmektedir. Yalnız yaşama Roma dünyasında bilinmeyen bir şey değildi. Bu yaşam tarzını Hristiyan çevreye ilk aktaran Antonios adlı Mısırlı bir köylüdür. İlk defa 270'li yıllarda köyünün yakınında bulunan bir çöle çekilen Antonios, uzun hayatını (356 yılında öldüğü zaman 106 yaşında olduğu söylenmektedir) sonuna kadar bir zahit olarak yaşamıştır. Aziz Antonios'un hayatı dönemin İskenderiye Piskoposu Athanasios (328-373) tarafından kaleme alınmış ve bu, Athanasios 336 yılında İmparator Konstantinos tarafından Trier'e (Almanya'da) sürgüne gönderildiği zaman, Antonios'un anılarını da beraberinde götürerek manastır yaşam tarzını imparatorluğun batı topraklarına da tanıtmıştı.

Hristiyan manastır sisteminin ikinci atası, yine bir Mısırlı olan Aziz Pakhomios'tur (ö. 346) III. yüzyılın sonunda Mısır'ın güneyinde pagan bir ailenin çocuğu olarak doğan Pakhomios, gençliğinde İmparator Maximinus Daia'nın ordusuna yazılırsa da, Daia'nın 313'te ölümü üzerine askerliği terk etmiş ve vaftiz olarak Hristiyanlığı kabul etmiştir. İlk başta Antonios'un tarzını izleyen Pakhomios, daha sonra etrafında bir topluluk oluşturarak diğer zahitlerle "birlikte yaşamaya" başlamış ve Antonios'tan farklı bir gelenek oluşturmuştur. Bu toplu yaşam tarzından dolayı kurduğu yeni sistem *koinobion* (ortak yaşam) olarak anılır. Dolayısıyla Hristiyan manastır sisteminin iki farklı biçimi vardır: Antonios'un izinden gidenlerin oluşturduğu münferit (*anakhoretes/hermit*) münzeviler ve Pakhomios'un geleneğini yani "ortak yaşam" prensibini sürdürenler.

Mısır'da ortaya çıkan Eski Çağ Hristiyan manastır tarzı buradan Suriye'ye ve oradan da Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'da popüler olan tarz, Kapadokya'daki Kaisareia kenti Piskoposu Basileios'un (ö. 379) tanıttığı ve ilkelerini oluşturduğu Pakhomios'un geleneğidir. Geleneksel manastır tarihi literatürüne göre, manastır sistemi Konstantinopolis'e ilk defa IV. yüzyılın son çeyreğinden Suriyeli İshak adlı bir keşiş tarafından getirilmiştir. Ancak bu görüş, 342-360 yılları arasında Konstantinopolis Piskoposu Makedonios ve arkadaşı Marathonius'un oluşturdukları ilk manastırı görmezden gelmektedir, çünkü Ariusçu gruba mensup olan



13- Hz. İsa'nın Vaftizci Yahya tarafından vaftizi, şeytan tarafından aldatılmaya çalışılması ve vaftiz için sırada bekleyen halkın tasviri (Kariye)

Makedonios, sapkın olarak görülmekte ve onun kurduğu ilk manastır, "yanlış başlangıç" olarak nitelenmektedir. Konstantinopolis'e manastır kültürünün gelişinde ikinci adım olarak 379-381 arasında kısa süreliğine başkentte piskoposluk yapmış olan Nazianzoslu Gregorios gösterilebilir, çünkü Anadolu'da özellikle Pakhomios tarzı manastırcılığı tanıtan Kaisareia Piskoposu Basileios ile yakın arkadaştı ve kendisi de Konstantinopolis'e gelmeden önce ve ayrıldıktan sonra bir münzevi hayatı yaşadı.

Manastırlar özellikle V-VII. yüzyıllar arasında çok popüler olmuşlar ve sayıları başkentte hızla artmıştır. Konstantinopolis'te 448 yılında Eutykhes adlı bir manastır liderinin teolojik görüşlerini sorgulamak için toplanan konsile yirmiden fazla manastır *hegoumenos*'u (başrahip) katılmıştı. Ertesi yüzyılda İmparator Iustinianos 536'da Kadıköy Konsili karşıtı Hristiyanları imparatorluk kilisesini entegre etmek için başkentte bir kilise konseyi topladığı zaman bu konsile de yetmişe yakın manastır lideri imza atmıştı. Konstantinopolis'in Hristiyan dinî topoğrafyasının önde gelen bir otoritesi olan R. Janin'in hesaplamasına göre, IV. yüzyılın sonundan yıkılışına kadar geçen sürede başkentte 325 manastır tespit edilebilmişti. İmparator Iustinianos manastırlara karşı sadece tolerans göstermemiş aynı zamanda, mallarının müsadere edilmemesi, miras alabilmeleri ve sahip oldukları arazileri kiralayarak işleyebilmeleri gibi imtiyazlar da tanımıştır ki bu tür imtiyazların da manastır sayısının artmasında önemli olduğu ortadadır.

Iustinianos başkentte sadece devletin resmî dinî ideolojisiyle uyum içerisinde olanları değil, bu resmî dinî doktrine karşı çıkanları da barındırıyordu. İmparatorluk dinî doktrinine karşı çıkan manastır ahalisinin korunması, İmparatoriçe Theodora'nın hamiliğinde izlenen bilinçli bir politikaydı. Bu çerçevede, bugün Küçük Ayasofya olarak bilinen yerde, Sergios ve Bakkhos Kilisesi ve etrafında miafizitleri (monofizit) barındıran bir manastır vardı. Miafizit keşişler, Sykae (Galata) ve Dercus (Terkos) gibi çeşitli bölgelerde korunuyorlardı.

İmparatorluğun diğer bölgelerinde olduğu gibi, Konstantinopolis'te de manastırlar tasvir kırıcı (*ikonaklastes*) tartışmanın başladığı VIII. yüzyıldan itibaren ciddi anlamda darbe yemişlerdir. Bu tartışmaların sona erdiği IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden toparlanan manastırlar, II. Nikeforos Fokas ve II. Basileios gibi imparatorlar tarafından bazı sınırlandırılmalarla karşılaşmalarına rağmen, yine de gelişmeye devam etmişlerdir, çünkü 780 ile 1200 tarihleri arasında başkentte 159 manastır tespit edilmiştir. Manastırlar hiç şüphesiz Bizans devletinden daha uzun yaşayan kurumlardı, çünkü Konstantinopolis'in fethi esnasında bile kent içinde on sekiz manastır olduğu bilinmektedir.

Manastırların kurucuları arasında imparatorlar, patrikler, senatörler, varlıklı üst sınıflar veya zengin dul kadınlar olabiliyordu. Manastırın kurucusu (*ktetor*), iaşeden idareye ve ibadete kadar pek çok noktada manastırın nasıl işleyeceği konusunda bir *typikon* (kuruluş senedi veya bir tür vakfiye) hazırlıyordu. Konstantinopolis'te kurulan manastırların nasıl finanse edildikleri ve toplumda oynadıkları rol konusuna gelince; manastırların, kurucularının bağışladığı veya tahsis ettiği arazileri, bağları, otlakları, tuzlaları, değirmenleri, balık avlama bölgeleri gibi pek çok taşınmazı ve farklı gelir kaynakları vardı. Manastırlar bu gelirlerini yardıma muhtaç olanların, dışlanmışların, uyumsuzların, yetimlerin ve yaşlıların gözetimi ve her tür insani yardım konusunda kullanıyorlar ve bu amaçlarla, hastane (*nosokomeion*) yaşlı bakım merkezi (*gerokomeion*), yetimhane (*orphanotropheion*), aşevi veya yabancıların konaklayabileceği türden yerler (*xenones*) açıyorlardı. Mesela, 1136 yılında İmparator II. Ioannes Komnenos tarafından kurulan Pantokrator Manastırı'nın bitişiğinde bir de hastane vardı. Ancak esas görevleri bu değildi kuşkusuz. Çünkü bir manastırın temel amacı, kendisini "düşünmeye veya düşünceli bir hayata" (Yun. *bios theoretikos*; Lat. *vita contemplativa*) adayan dindar kadın ve erkekleri barındırmaktı. Böylece, Hz. İsa'yı veya Meryem'i kendilerine örnek alan bu dindar insanların hem kendi kurtuluşları hem de toplumun kurtuluşu için dua etmelerini ve dualarının devamlılığını sağlamaktı.

Konstantinopolis'te kurulan ilk manastır kabul edilen Dalmatou, İmparator Theodosios döneminde *magister militum* (ordu komutanı) ve *consul* olan Flavius Saturninus tarafından kurulmuştu. Ertesi yüzyılda kurulan ve adını kurucusundan alan Stoudios Manastırı da yine bir aristokratın himayesinde kurulmuştu. Patrikler, manastırları yerine göre teşvik etmişler ama yerine göre de, faaliyetlerini kontrol etmeye çalışmışlardı. Ancak bazı manastır liderlerinin bundan hoşnut olmadığı bilinmektedir. Mesela V. yüzyılın başında azledilen Ioannes Hrisostomos, hem başkentteki parazit keşişleri disiplin etmeye çalıştığı hem de yeni başkentin üst sınıflarıyla iyi diyalog kurmadığı için, Dalmatou Manastırı'na mensup keşişlerin popüler desteğini sağlayan aristokrasinin girişimleri sonucu görevini kaybetmişti. Dalmatou Manastırı mensupları, kısa bir süre sonra Patrik Nestorios aleyhine de Konstantinopolis'te kamuoyu oluşturdular. Muhtemelen İmparator II. Theodosios'u, patriği sürgüne gönderme konusunda ikna eden, oluşturulan bu anti-Nestoriosçu kamuoyuydu.

Burada Akoimetoi ve Stoudios manastırlarına biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Konstantinopolis'te Akoimetos (uykusuz) lakaplı Aleksandros tarafından 420'li yıllarda kurulan Akoimetoi veya "Uykusuzlar Manastırı", 300 kişilik bir keşiş grubundan oluşuyordu ve vardiyalı olarak kesintisiz yirmi dört saat durmadan ilahi söyledikleri için bu adı almışlardı. Manastır ilk olarak, Mangana bölgesinde (günümüzde Eminönü'nde Topkapı Sarayı civarında) Aziz Menas Kilisesi'nin yakınlarında kurulmuştur. Ancak kısa sürede Patrik Nestorios ve bazı bürokrasi mensuplarıyla ters düştükleri için, Boğaz'ın Anadolu yakasında Karadeniz ağzına yakın, Gomon (Anadolu Feneri civarı) diye bir yere çekilmişlerdir. Bir süre sonra, yine Anadolu yakasında Irenaion (Çubuklu) bölgesine taşınan Uykusuzlar Manastırı'na mensup keşişler, Aleksandros'un halefi Marcellus'un idaresi altında, sadece devrin teoloji tartışmalarının değil, siyasi tartışmaların da parçası olmuşlardır. "Uykusuzlar", V. yüzyılda Kadıköy Konsili'nin benimsediği ilahiyat anlayışının keskin bir savunucusu oldukları gibi, Konstantinopolis'teki Got nüfusunun kırılmasında da faaldiler. Ariusçu Gotların Konstantinopolis'te dışlanmasından sonra yerini alan Isaurialı İmparator Zenon, Kadıköy Konsili'nin ilahiyatını görmezden gelerek, *henotikon* (birlik akdi) formülünü benimsediği zaman, Uykusuzlar politika değişikliğine karşı çıkmışlardır. Durumu Papa Felix'in dikkatine sunan



14- Hz. Meryem'in atalarının tasviri (Kariye)

Uykusuzlar, bir anlamda patrik ve papanın karşılıklı restleşmesinin de mimarı oldular.

Anastasios döneminde 512 yılında Vitalianus adlı general, Kadıköy itikadından uzaklaşmayı bahane ederek isyan ettiği zaman Uykusuzlar, Vitalianus'u desteklemişlerdi. Özellikle Uykusuz Marcellus döneminde çok gelişen bu manastırın mensupları arasında Yunanca konuşanların dışında Latince ve Süryanîce konuşan keşişler de vardı. *Akoimetoi* mensuplarının bir kısmı yine V. yüzyılda kurulan Stoudios Manastırı'na geçmiştir. Iustinianos döneminin ilahiyat tartışmalarında çok aktif olan *Akoimetoi* mensupları, VII ve VIII. yüzyılda yerini Stoudios Manastırı'na bırakmıştır. Konstantinopolis'i ziyaret eden Novgrodlu Antonios, 1200 gibi geç bir dönemde bile *Akoimetoi*'den söz etmektedir.

Konstantinopolis'te aristokrasi mensupları, daha önce ifade edildiği gibi, kendi bütçelerinden manastır kurabiliyorlardı. Bunlardan birisi de, 454 yılı *consul*u Stoudios idi. Vaftizci Yahya Kilisesi'ni (Samatya'daki İmrahor Camii) ve bu kiliseye bitişik bir manastır kompleksi inşa ettiren Stoudios, bu manastırın ilk mensuplarını, Uykusuzlar Manastırı'ndan getirdi. Bu manastır Konstantinopolis'in kent hayatında önemli bir yere sahipti, çünkü imparator, her Vaftizci Yahya yortusunda (Ortodoks dinî takvimde, 23 Eylül, 7 Ocak, 24 Şubat, 25 Mayıs, 24 Haziran ve 29 Ağustos) bu manastırı



15- Hz. İsa ve soyağacının tasviri (Kariye)

ayrıntılı bir törenle ziyaret ederdi. Özellikle VIII. yüzyılda tasvir kırıcı çatışmalar döneminde önemli bir muhalefet merkezi olan Stoudios Manastırı, İmparator V. Konstantinos (741-775) tarafından kapatılarak keşişleri sürgüne gönderilmişti. Ancak bu imparatorun ölümünden sonra keşişlerin bir kısmı geri dönerek manastırı tekrar canlandırmışlardı. Manastır, en parlak dönemini IX. yüzyılın başlarında Theodoros'un liderliğinde yaşamıştır. Bir hikâyeye göre 799 yılında Theodoros başrahip (*hegeoumenos*) olduğu zaman, sadece on iki keşişin bulunduğu manastır, öldüğü zaman 1000'e yakın keşişi barındırıyordu. Stoudios Manastırı'nı Pakhomios ve Aziz Basileios'in talimatları çerçevesinde yeniden düzenleyen Theodoros, keşişlerin çeşitli işlerde sürekli meşgul olmalarını sağlamıştır. Konstantinopolis'in entelektüel ortamına önemli katkı yapan manastır mensupları, şair, bestekâr, ikona ressamı, müstensih olarak önemli işlev görmüşlerdir. Mensupları arasından patrik de çıkan Stoudios Manastırı, görevden ayrılan veya azledilen imparatorlara barınak görevi de görmüştür.
Mesela I. Isaakios Komnenos, 1059 yılında görevi bıraktığı zaman, bu manastırda inzivaya çekilmişti.

İSTANBUL SÜRYANÎLERİ

NİHAT DURAK*

Süryanîlerin İstanbul ile buluşması yüzyıllar öncesine dayanır. Doğu Roma İmparatoru Konstantinos'un (306-337) annesi Helena (d. 250-ö. 330), Doğu Roma İmparatoru Iustinianos'un (527-565) eşi Theodora (527-548) ve İstanbul'un ilk metropoliti (başpiskopos, mitran) Altın Ağızlı Yuhanna (d. 347-ö. 407) İstanbul tarihinde önemli izler bırakan Süryanîlerden sadece birkaçıdır.[1]

Anadolu'nun kadim ve solan rengi Süryanîlerin İstanbul'da bireysel ve cemaat olarak mevcudiyetleri daha gerilere götürülse de, kurumsallaşmaları XIX. yüzyıla dayanır. Fetih öncesi İstanbul'da Süryanîler ve bunlara bağlı kiliselerin varlığı bilinmekle beraber, yüksek bir ruhani lider ve kurum görülmez. Fetihten sonra da aynı durum devam eder.[2]

Süryanî ruhanileri 381'de İstanbul ve 451'de Kadıköy konsillerine katılmalarına rağmen, bu şehirde teşkilatlanma yoluna gitmemiştir. 542'de Gassanî Meliki Haris b. Cebele'nin (529-569) teşviki ve Bizans'ın Süryanî İmparatoriçesi Theodora'nın desteğiyle, "Tibeloyo" (Evrensel Piskopos) olarak tayin edilen Yakub Baradeus da (Urfa Piskoposu, 542-578) Süryanîler için İstanbul'da bir kilise kurmayı tercih etmemiştir.[3]



1- Meryem Ana Süryani Kilisesi

İstanbul Süryanîleri mezhepsel açıdan bir bütünlük içerisinde değildir. Ana gövdeyi Süryanî Ortodokslar oluştururken, 1445'te ana kiliseden kopan Süryanî Keldanîler ile 1782'de ayrılan Süryanî Katolikler ve Anadolu'daki misyonerlik faaliyetleri neticesinde 1852'de ortaya çıkan Süryanî Protestanlar, İstanbul'da varlıklarını sürdürmektedir.[4]

Süryanî Katolikler, Osmanlı Devleti'nce millet olarak tanınınca, ana kiliseden kopuşları resmîleşti. Süryanî Kilisesi'nin ikinci banisi kabul edilen Yakub Baradeus'a nispeten "Yakubî" ve "Yakubî Süryanî" olarak anılan Süryanî Ortodokslar da bu ayrılış sonrası 1845'te "Süryanî Kadim" olarak isimlendirilmiştir.[5]

Günümüz İstanbul Süryanîlerinin varlığı 1830'lu yıllara dayanır. Süryanîler, kuraklık, fakirlik, asayiş gibi çeşitli sebeplerle Anadolu'nun batı bölgelerine göç etmeye başlamış, özellikle de ticaret ve sanayinin merkezi olan İstanbul'da kalmaya karar kılmışlardır. Bu yerleşme kararı, 1841'de Süryanî Ortodoks Kilisesi Patriği II. İlyas Hindî (1838-

* Bolu İzzet Baysal Üniversitesi

1 Naim Dilmener, "İstanbul Süryanileri", 13.11.2012, www.reyono.net

2 Canan Seyfeli, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Süryani Kadim Kilisesi Örneği", *Süryaniler ve Süryanilik*, haz. Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi ve Canan Seyfeli, IV c., İstanbul 2005, c. 1, s. 260.

3 Samuel Akdemir, *İstanbul Mozaiğinde Süryaniler,* İstanbul 2009, s. 92.

4 Akdemir, *İstanbul Mozaiğinde Süryaniler,* s. 46.

5 Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi,* Diyarbakır 1970, s. 35; İbrahim Özcoşar, "19. Yüzyılda Mardin Süryanileri", doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006, s. 32.



16- 1166'da Ayasofya'da Saint Snode Meclisi'nin toplandığı bölüm

IV. Haçlı Seferi'nde Konstantinopolis'i ele geçiren Latinler tarafından büyük oranda tahrip edilen manastır ancak XIII. yüzyılın sonunda tamir edilebilmiştir. İstanbul'un fethinden sonra bile ayakta kalan manastır, II. Bayezid'in imrahoru İlyas Bey tarafından camiye çevrilmiştir.

Konstantinopolis sadece erkekler için değil kadınlar için kurulmuş manastırları da barındırıyordu. Başkentte ilk kadın manastırı, V. yüzyılın başında Patrik Ioannes Hrisostomos'un teşvikiyle Olympias adlı varlıklı aile mensubu bir kadın tarafından kuruldu. O zaman patriklik makamı olan Büyük Kilise'nin (Ayasofya'nın yerindeki) yakınına kurulan ve Olympiades olarak bilinen bu manastır, yaklaşık 250 civarında kadını barındırıyordu. Konstantinopolis'teki kadın manastır mensupları arasında bir grup da "erkek kılığındaki rahibeler" idi. Bunların toplumda ne kadar yaygın olduğunu bilmiyoruz, ancak genel olarak saygı gördükleri kesindi. Başkentte bunların en ünlüsü VI. yüzyılın başlarında kocasının zulmünden kaçan Matrona idi. Konstantinopolis'te imparatorluk ailesi tarafından özellikle kadınlar için kurulan manastırlar vardı. Bunlar arasında Iustinianos'un eşi Theodora veya XI. yüzyılda İmparator IV. Mikhael tarafından "tövbe etmiş fahişeler için" kurulan manastırlar (veya ıslahevleri) dikkate değerdir.

Konstantinopolis, sadece mevcut manastırlara marifetli azizleri toplayan bir merkez değildi, aynı zamanda yetenekli münferit azizler için de bir cazibe merkeziydi. Bunların en yeteneklisi hiç şüphesiz Daniel'di. V. yüzyılın başında Samasota'da (Adıyaman/Samsat) doğan Daniel, daha küçük yaşta köyünün yakınlarında bulunan bir manastıra katılmış, ileriki yıllarda bu manastırın başrahibi olmayı başarmıştı. Bu dönemde Antakya'da bir sütun üzerine çıkmış olan Aziz Simeon (ö. 459), dönemin en ilginç aziziydi. Simeon'u da ziyaret eden Daniel muhtemelen bu tarzdan etkilenmişti. Daniel, münferit azizlerin o dönemde en önemli barınaklarından birisi olan Kudüs'e gitmeye karar verdi. Yolda kendisine "İkinci Kudüs" olarak tanımlanan Konstantinopolis'e

1847) tarafından teşvik edilmiştir.[6] II. İlyas, 1844'te Deyrüzzafaran ve Kudüs Metropoliti Kurillos Yakub'u (II. İlyas'ın vefatı sonrası 1847-1871 arası patriklik görevini ifa etmiştir.) patrik vekili olarak İstanbul'a gönderir. Metropolit Yakub, ilk fırsatta Beyoğlu Tarlabaşı'nda bulunan Karnavula Sokak'ta (günümüzde Karakurum Sokak) bir ev satın alır. Daha sonra evi, Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) fermanıyla Meryem Ana ismiyle kiliseye çevirir. Bazı kaynaklar, mezkûr binanın zaten eski bir Ermeni kilisesi olduğunu ve Ermeni patriği tarafından Süryanîlere tahsis edildiğini ifade eder.[7] Metropolit Yakub, kilisenin yanında ikametgâh olarak kullanabileceği bir de ev yaptırır. Ardından küçük bir matbaa satın alır ve kilise için Süryanîce Mezmurlar ve Gerşuni kitaplarını bastırır. Bu kitapların bir kısmı şu an elde mevcuttur.[8]

Ahşaptan yapılmış olan Meryem Ana Kilisesi, 1870 yılında Beyoğlu'nda çıkan büyük yangında kül olur. 1880 yılında tekrar kâgir olarak inşa edilir. 1950'lilere gelindiğinde İstanbul'da yaşayan Süryanî Ortodoks nüfus da artmaya başlayınca mevcut kilise yetersiz kalır. Bundan dolayı bitişiğindeki bina satın alınarak kilisenin büyütülmesine karar verilir. 1961-1963 yılları arasında titiz bir çalışma neticesinde bugünkü hâline kavuşur.[9] 2004-2006 yılları arasında bir iç restorasyon geçiren kilise, aynı zamanda patrik vekilliği ve metropolitlik merkezi olarak da hizmet vermektedir.[10]

6 Akdemir, *İstanbul Mozaiğinde Süryaniler,* s. 92.

7 Tomas Çerme, "Surp Asdvadzadzin Ermeni-Süryani Kilisesi", *TT,* 2002, sy. 202, s. 36.

8 Akdemir, İstanbul Mozaiğinde Süryaniler, s. 94.

9 Zeki Demir, "İstanbul Süryani Ortodoks Cemaati", 12.12.2012, www.suryanikadim.org

10 Akdemir, *İstanbul Mozaiğinde Süryaniler,* s. 122.

Ekonomik ve Sosyal Yapı

Süryanîlerin İstanbul'a 1830'lardan sonra ikinci büyük göçü 1950'lerde başlamıştır. İstanbul'da 1940'larda birkaç yüz kişiyle ifade edilen Süryanî nüfusu, günümüzde yaklaşık 1.800 aileye ulaşmıştır. Bunların 1.600 kadarı, Süryanî Ortodoks Kilisesi'ne mensup ailelerdir. Geri kalan 200 ailenin yarısı Süryanî Katolik Kilisesi'ne, geri kalanı Süryanî Keldanî Kilisesi ve Süryanî Protestanlara mensuptur. Aileler il bazında bir ayırıma tabi tutulduğunda, 1.100'ünün Mardin, 400'ünün Diyarbakır, 200'ünün Adıyaman ve Elazığ, 100'ünün ise Antakya, Malatya ve Siirt kökenli aileler olduğu görülür.[11]

İstanbul'da yaşayan Süryanî ailelerin büyük bölümünün ekonomik açıdan bir sıkıntısı yoktur. İstanbul Süryanîlerinin %84'ünü teşkil eden 1.500 ailenin dışında kalan diğer aileler ise ekonomik açıdan biraz zayıf durumdadır. Ekonomik açıdan zorluk çekmeyen ailelerin 90 kadarı (%5) çok zengin sayılabilecek Mardinli ailelerdir. 900 kadar (%50) aile ise zengin sayılabilecek Mardinli ve Diyarbakırlı ailelerdir.

İstanbul'daki Süryanî ailelerin 1.100 kadarı (%60) kendi iş yerlerinde çalışır. Geri kalan 700 civarındaki ailenin en az bir ferdi, bir işte çalışmaktadır. İstihdam olundukları iş yerlerinin büyük bir bölümünün sahibi yine Süryanîlerdir.[12] İstanbul Süryanîlerinin yarısından fazlası (%55 civarı) ev sahibidir. Kadıköy, Moda, Feneryolu, Göztepe, Erenköy ve Suadiye'de 350 kadar Mardinli Süryanî aile bulunur. Bunlar arasında az sayıda Midyatlı aileler de vardır. Yeşilköy, Florya ve Avcılar'da ise 300 civarında Mardinli ve Diyarbakırlı Süryanî aile ikamet etmektedir.

Bakırköy, Bahçelievler ve Ataköy'de, her yöreden 400'e yakın Süryanî aile bulunmaktadır. Diyarbakırlı Süryanîlerin çoğunluğunun bulunduğu Kurtuluş semtinde ise 350 Süryanî aile ikamet eder. Kumkapı, Samatya, Kocamustafapaşa gibi suriçi bölgesinde, çoğunluğu kırsal kesime mensup 200'e yakın Süryanî aile yaşamaktadır.[13] İstanbul Süryanîlerinde okuma yazma oranı %80, altmış yaş ve üzeri nüfusta ise %50 civarındadır. İstanbul Süryanîleri içerisinde yüksekokul öğrenci ve mezunlarının toplamı %3 civarındadır. Bu da yaklaşık 200 kişiye denk düşmektedir.[14] İstanbul'da Süryanîler, hemen hemen her meslek grubunda faaliyet gösterir. Yoğunlaştıkları çalışma alanları kuyumculuk, dericilik, serbest ticaret, tekstil ve hazır giyim, doktorluk, sanayicilik, inşaatçılık, manifaturacılık, muhasebecilik ve eğitmenliktir.[15]

11 Tuma Bar Şawme, *Dünden Bugüne İstanbul Süryanileri,* Södertalje/İsveç 1991, s. 8; Demir, "İstanbul Süryani Ortodoks Cemaati".

12 Bar Şawme, *İstanbul Süryanileri,* s. 9-10.

Dinî Hayat

Süryanî Ortodoks Kilisesi'nde İstanbul Patrik vekilliği ve metropolitlik görevini 1986'dan beri Yusuf Çetin yürütmektedir.[16] Maiyetinde biri horiepiskopos (başpapaz), diğerleri papaz rütbesinde dört ruhani görev yapmaktadır. Merkez kilisenin yanı sıra diğer cemaatlere ait yedi kiliseyi daha kullanmaktadırlar. 1959'da kurulmuş olan Beyoğlu Süryanî Kadim Meryem Ana Kilisesi Vakfı adlı bir vakfa sahiptirler. Bu vakfın idaresini dört yılda bir cemaat tarafından

13 Bar Şawme, *İstanbul Süryanileri,* s. 10-11.

14 Bar Şawme, *İstanbul Süryanileri,* s. 11-12.

15 Demir, "İstanbul Süryani Ortodoks Cemaati".

16 Truman Şakarer, "Tarlabaşı Kilisesi Tarihi", *İDEM (REYONO) İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği Haber ve Kültür Dergisi*, 2004, sy. 7-8, s. 19.

gitmesi tavsiye edilince, 451 yılında bu cazip başkente geldi. İktidar merkezi olarak nüfusu hızla artan başkent, meşhur olmak için imparatorluğun doğu yarısındaki en ideal yerdi. Burada Anaplous bölgesinde (Arnavutköy), kötü ruhların kontrol ettiği terk edilmiş bir kiliseye yerleşen Daniel, biyografi yazarının anlattığına göre, önce bu kötü ruhların hakkından gelerek, civardaki kara ve deniz trafiğinin güvenliğini sağlamıştır. Süryanîceden başka dil bilmediği için ilk başlarda çevredekilerle bazı sorunlar yaşamışsa da, başkentteki Süryanîlerle iletişimi sayesinde konumunu korumuştur. Daniel şanslıydı, çünkü Aziz Simeon öldüğü zaman, deri cüppesini imparatora sunmak için Konstantinopolis'e getiren Sergios adlı bir müridi, saraya ulaşamayınca bu cüppeyi Daniel'e vermişti. Daniel, kötü ruhlara karşı açtığı savaşlarda başarılı olduğu gibi, civardakilere tedavi hizmeti de sunuyordu. Daniel'in tedavi ettikleri arasında, dönemin patriği Anatolius da vardı. Bu sayede başkentin etkili çevreleriyle irtibat kuran Daniel, Simeon'u taklit ederek bulunduğu yere bir sütun diktirip onun üzerinde yaşamaya başladı. Sütun üzerindeki aziz, başkent için çok yeni cazibe merkezi oldu. Halk, azizin duasını almak için kitleler hâlinde onu ziyaret ediyordu. Daniel'in ziyaretçileri arasında sarayın en üst bürokratları, imparator ve hatta başkente misafir olarak gelen Lazica kralı bile vardı. Popülaritesi arttıkça Daniel için biraz yüksekçe ikinci bir sütun daha dikildi. En yüksek olan üçüncü sütunu da, bir oğlu olacağı müjdesini verdiği İmparator I. Leon diktirdi. Kısa bir süre sonra Daniel'in ilk gelip yerleştiği Anaplous'a büyük bir manastır kompleksi inşa edildi ve Antakya'dan Aziz Simeon'un rölikleri büyük bir törenle getirilerek burada muhafaza edilmeye başlandı. İmparator I. Leon döneminde (457-474) ünlü olan Aziz Daniel'in, bu dönemde başkentteki Got nüfusunun kırılması ve yerini Isaurialıların almasında da rolü vardı, ancak esas aktif rolünü Zenon'un iktidarını sağlama almasında oynamıştır. İmparator Zenon, 474 tarihinde bir komplo sonucu başkentten kaçmış, ancak kısa süre sonra Isaurialılardan kurduğu bir ordu ile geri dönmüş ve Daniel'in de manevi desteğiyle iktidarını geri kazanmıştır. Daniel'in Konstantinopolis halkının tamamı tarafından saygı görmediği de kesindir, çünkü biyografi yazarına göre, devlet merkezine geldiği bir gün, sokakta yürürken ayağına çelme takılmış ve bazı saraylılar tarafından da "yeni *consul*umuz" diye de alay edilmiştir. Zenon (474-475, 476-491) döneminde de sarayla irtibatı süren Daniel, Anastasios'un iktidarının başında, 493 yılında ölmüştür.

Sonuç itibarıyla, manastırların veya "tek kişilik manastır" olarak hizmet veren Daniel gibi münferit münzevilerin faaliyetleri, özellikle insani yardım konusunda Bizans toplumunu bir arada tutan en önemli sivil girişimdi. Sonraki dönemlerden günümüze ulaşan bazı manastırlara ait kuruluş senetlerinden, bu kurumları dolduran insanların, özellikle kurucu için dua etmesi öngörülüyordu. Varlıklı kesimlerin kurtuluşu elde etmelerinin, "devenin iğne deliğinden geçmesinden daha zor" olduğuna inanılan bir toplumda, dua arayan zenginlerin bulunması şaşırtıcı değildi. Dolayısıyla, manastırlar sadece dinî ve siyasi tartışmalarda fiziksel güç olarak ön saflarda yer alan keşişlerin yaşadığı yerler değil, aynı zamanda okul, hayır ve dua kurumu olarak da Konstantinopolis'in gündelik hayatında çok önemli rollere sahipti.



17- 1166'da Ayasofya'da toplanan Saint Snode Meclisi'nin almış olduğu kararlar (Ayasofya)

Konstantinopolis'te İkonadüller ve İkonaklastlar

"Konstantinopolis'te Ayasofya'ya diyakoz olarak atandığımda envanteri inceledim ve imgelerle süslenmiş gümüş mahfazalı iki kitabın eksik olduğunu gördüm. Nerede olduklarını araştırınca, din sapkınlarının onları ateşe atıp yaktıklarını öğrendim." diye konuştu Ayasofya Kilisesi'nin diyakoz ve zangoçu Demetrios, 787 yılında İznik'te toplanan VII. Ekümenik konsilde. Demetrios'un şikâyet ettiği "din sapkınları" ikona kırıcılardı (*ikonaklastes*). Bizans dünyası 726-843 yılları arasında ikonalarla ilgili olarak büyük bir tartışma

seçilen on iki kişilik bir yönetim kurulu yürütür.[17]

Süryanî Katoliklerin İstanbul'daki merkezi Gümüşsuyu'nda bulunan kilisedir. Bunun dışında, Kadim Süryanîlerin kullanımındaki Kumkapı'daki kilise de Süryanî Katoliklerin mülkiyetinde bulunur. İstanbul'daki dinî liderleri, 1985'ten günümüze Metropolit Yusuf Sağ'dır. Babil Patrikliği'ne bağlı Süryanî Keldanîlerin İstanbul'daki merkezleri ise Beyoğlu'ndadır. İstanbul'daki dinî liderleri, 2008'de göreve başlayan Metropolit Joseph Pallikunnel'dir. Bunun dışında Kurtuluş ve Galatasaray'da birer papazın görev yaptığı iki kiliseleri daha bulunur.[18]

Süryanîler çok renkli bir ayin geleneğine sahiptir. Süryanî Kadimler, 325'te İznik, 381'de İstanbul ve 431'de Efes konsillerinde alınan kararları kabul ederler.[19] Vaftiz (ma'maditho), konfirmasyon (murun), evharistiya (kurbono), ruhbanlık (kehnutluk), evlilik (nikâh), tevbe (itiraf) ve hasta yağı olmak üzere yedi sakramenti yerine getirirler.[20]

Süryanîler, rekâtlı, kıyamlı, kıraatli, secdeli namaz ibadetini günümüzde de devam ettiren yegâne Hristiyan mezhebidir. Ruhaniler günde yedi vakit, halk üç vakit namaz (slutho) kılar. Ninova Orucu, Büyük Oruç, Elçiler Orucu, Meryem Ana Orucu ve Milad Orucu adlarında beş tane yıllık oruçları, çarşamba ve cuma günleri tutulan haftalık oruçları vardır. Başta Kudüs olmak üzere kutsal yerleri ziyaretle (sourutho kadişto) hacı (makedşoyo) olurlar. Zekât anlayışı yoktur. Onun yerine kilise masraflarını karşılamak ve fakirlere yardım maksadıyla gönüllü olarak yerine getirilen ondalık ve sadaka uygulaması vardır. Hz.İsa, Hz. Meryem, aziz ve azizeleri anma şeklinde bayram ve ibadet günlerine sahiptirler.[21]

17 Akdemir, *İstanbul Mozaiğinde Süryaniler,* s. 48; Zeki Demir, "İstanbul Süryani Ortodoks Toplumu", 13.11.2012, www. suryanikadim.org

18 Bar Şawme, *İstanbul Süryanileri,* s. 18.

19 Nihat Durak, *Süryaniler Açısından 451 Kadıköy Konsili,* İstanbul 2012, s. 96.

20 Nihat Durak, *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet,* İstanbul 2011, s. 166.

21 Durak, *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet,* s. 106.

ve çatışmayla karşı karşıya kaldı. Tartışmanın özü, İsa, Meryem, havariler ve çeşitli Hristiyan azizlerin tasvirlerinin tapınma amacıyla kullanılmasının doğru olup olmadığıydı. Bu tartışmada, imge karşıtları genellikle *eikonoklastes* (tasvir kırıcılar); imge yanlıları ise *eikonodouloi eikonophileis*, (ikonodül/ikonofil; imge hizmetçileri, imge-severler) olarak nitelenmektedir. Tasvir karşıtlığı dört temele dayandırılmaktadır: Hristiyanlığın kendi içinden gelen imge karşıtı gelenek; Yahudilerin eleştirileri; Emevî Halifesi II. Yezid'in imgeleri yasaklayan fermanında ifadesini bulan İslam'ın tasvir karşıtı tutumu ve pagan felsefe. Diğer yandan imge karşıtlığını besleyen, siyasal ve ekonomik şartlar da vardı. Bunların başında, kiliselerin ve manastırların ekonomik olarak güçlenerek, devletin siyasal alanını daraltmaları gelmekteydi. Bu noktada ikona tartışmaları, MÖ XIV. yüzyılda Mısır'da Firavun Akhenaton'un Mısırlı din adamlarının gücünü kırmak için giriştiği dinî reformlara benzetilmektedir.

Bu tartışmalardan en fazla başkent Konstantinopolis etkilenmiştir, çünkü hem imparatorluk merkezi olarak ikona karşıtı politikalar ilk önce burada uygulanmış hem de imparatorluğun en büyük kenti olduğu için çok sayıda manastır ve ikona üretim merkezi buradaydı. Konstantinopolis'teki manastırlar doğal olarak en büyük ikona destekçisiydiler. Diğer yandan, ikonacılığa teolojik içerik kazandıran üç büyük ilahiyatçıdan ikisinin (Ioannes Damaskenos'in yanı sıra, Patrik Nikeforos ve Konstantinopolis'teki Stoudios Manastırı lideri Theodoros) Konstantinopolis'te olması hiç şaşırtıcı değildi. Aslında Geç Antik Çağ Hristiyan literatüründe ikona sorunu iki farklı bakış açısıyla ele alınmaktadır: Bir yanda ikonaların saygıyı (*proskynesis*) hak ettiği ifade edilmekte, diğer yandan bunların tapınım aracı olarak kullanılmasına açık bir şekilde karşı çıkılmaktadır. Irenaeus, Origenes, Eusebius ve Epiphanius gibi II-IV. yüzyıllar arasında yaşamış yazar ve ilahiyatçılar, ikonaların kullanımına kesin biçimde karşı çıkıyorlardı. İmparator Konstantinos'un kızkardeşi Konstantia, IV. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde Eusebius'a mektup yazarak, bir İsa imgesi istediği zaman, Eusebius şaşırmış, "Oğul'u sadece Baba bilir." diye cevap yazmıştır. Ancak IV. yüzyılın başına gelindiğinde ibadethanelerde dinsel imgelerin kullanılmaya başladığı da bir gerçekti, çünkü 306 yılında İspanya'da toplanan bir kilise konsili, ibadethanelerdeki resimleri yasaklayan bir yasa çıkarmak zorunda kalmıştı. Buna karşın, aynı yüzyılın sonuna doğru, Aziz Basileos, "imgeye gösterilen saygının prototipine gösterilmiş" olacağını belirterek, imgenin tapınım aracı olarak kullanılmasına onay vermişti.

Kutsal imgelerin kullanımı özellikle VI ve VII. yüzyıllarda çok yaygın bir hâl almıştı. 692 yılında Konstantinopolis'te toplanan *Trullo* Konsili'nin yayınladığı 82. yasa, İsa'nın tasvirinin artık kuzu biçiminde değil, bizzat beşer olarak şahsının tasvir edilmesini buyuruyordu. Bu yasa, ikonacılığın yaygın ve meşru olduğunun en açık ifadesiydi. Bizans dünyası VII. yüzyılda çok derin siyasal krizler de yaşadı. Bulgarlar, Slavlar, Avarlar kuzeybatıdan gelerek Konstantinopolis'i sıkıştırdılar; önce İran sonra Müslümanlar doğudan gelerek Konstantinopolis'i baskı altına aldılar. Bu çatışmalar sırasında imgeler yoğun olarak kullanılmıştı. Mesela Herakleios döneminde (610-641), Avar tehdidi ve İran istilasının savuşturulmasında imgelerin pozitif bir rol oynadığı propagandası sıkça yapılmıştı ki Avarlar 626'da Konstantinopolis'i kuşattığı zaman, Hz. Meryem'in surlarda kuşatmacılara karşı savaştığı söylentisi, Meryem'i bir anda kentin koruyucusu hâline getirdi. Meryem imgesinin Konstantinopolis ile birleştirilmesi ve başkentin koruyucusu ilan edilmesi veya başka azizlerin belli kentlerin ya da mekânların koruyuculuğunu üstlenmesi aslında klasik Yunan-Roma paganizmini hatırlatmaktadır. İkonacılığı yaygınlaştıran bir başka faktör, insanların maddi yarar sağlamak veya kaybolan sağlıklarını geri kazanmak için ikonalara müracaat ettiklerine ve isteklerinin karşılandığına ilişkin sayısız hikâyenin uydurulmasıdır.

Tapınım aracı olarak imge kullanımına ilk resmî tepki Bizans'ta değil, İslam dünyasında ortaya çıktı. İslam şeriatının imge kullanımına karşı net tutumuna ilk uyan, Emevî Halifesi II. Yezid oldu. Halife, 723 yılında yayınladığı bir fermanla, İslam idaresi altında yaşayan Hristiyanların kiliselerindeki ikonaları yasakladı. Müslümanların halifesinin ikonaları yasaklaması, elbette Hristiyanları ikona yanlıları ve karşıtları gibi kamplara bölmesi beklenemezdi. Bizans başkentini esas karıştıran girişim, Yezid'in fermanını izleyen birkaç yıl içinde ortaya çıktı. Tarihçi Theofanes'in aktardığına göre, 726 yılında Ege adalarında meydana gelen bir deprem sonrasında, başkent ikonacılık tartışması alevlenmiş ve İmparator III. Leon (Isauriali) Büyük Saray'ın Khalke kapısı üzerinde asılı duran büyük bir İsa ikonasını kaldırtmıştır. Bu hareket, başkent toplumunda tepkiye ve kargaşaya yol açtıysa da imparator durumu kontrol etmeyi başardı. Leon 730 yılında yayınladığı bir başka emirnameyle, imparatorluk sathındaki kiliselerde ikonaların kaldırılmasını istedi. Bu ferman özellikle Yunanistan'da tepki çekti ve Hellas *thema*sı (eyalet) isyan etti. Leon sadece bu fermanla yetinmedi, izlediği din politikasına

destek vermeyen Patrik Germanos'u da görevinden azletti ve yerine ikona karşıtı politikalarını destekleyecek Anastasios'u patrik olarak atadı. Bu değişiklik, Roma Kilisesi tarafından onaylanmadı ve Anastasios'u tanımayan papanın tavrı, "yeni bir ayrışmaya" (*schizma*/şizma) yol açtı. Leon'un geleneksel din politikasında yaptığı köklü değişiklik, özellikle Konstantinopolis için çok sarsıcı bir gelişme olmalıdır.

İkona karşıtı politikaların V. Konstantinos tarafından daha şiddetli biçimde sürdürülmesi, ikonacılar açısından tam bir felaket oldu. İmparator 754 yılında başkentte ikona karşıtı bir konsil toplayarak, ikonaklazm hareketinin teolojik temellerini şekillendirdi. Konsil'e göre "asıl Hristiyanlık, imgelerin olmadığı bir din"di. Bundan sonra imgelere ve imge taraftarlarına karşı gerçek bir savaş başladı. Başkent halkı arasında ikonaları azimle savunan grupların önde gelenleri işkenceye tâbi tutuldu veya öldürüldü. Bunlar arasında 764 yılında öldürülen Aziz Stefanos da vardı. İmparator sadece kiliselerde bulunan imgelerin imha edilmesiyle yetinmedi, imgelerin üretildiği manastırlara karşı da harekete geçti ve pek çok manastır kapatıldı veya askerî kışlaya çevrildi. Kapatılanlardan birisi de yukarıda sözü edilen Dalmatou Manastırı'ydı. Manastırlardan kovulan keşişler günlük hayata katılmaya zorlandı. İmparator V. Konstantinos'un, manastırların gücünü kırmak ve sayılarını azaltmak için aldığı pek çok sert önlem arasında manastır mensuplarını aşağılamak da vardı. Olayların yakın çağdaşı vekayiname yazarı Theofanes'in anlattığına göre, manastırlardan çıkarılan rahibeler ve rahipler Hipodrom'da el ele yürütülerek halka yuhalatılıp hakarete uğradılar. Bu politikanın gerisinde, dinî gerekçeler bir yana, parazit gibi semiren manastırların emdiği zenginliği devlete yönlendirmek de vardı. Roma-Bizans dünyasında kilise, manastırlar ve diğer dinî kurumlar IV. yüzyıldan itibaren hem vergiden muaf tutuldukları hem de veraset vesair yollarla elde ettikleri zenginlikler sayesinde çok önemli bir ekonomik güç hâline gelmişlerdi. Aynı şekilde manastırlar, ikona yapımının ve dağıtımının da en önemli merkeziydi. Bu bağlamda ikona koleksiyonlarının en nadidelerinin manastırlarda bulunması tesadüfi değildir.

Konstantinos'un uygulamaya koyduğu katı ikona karşıtı politika 787 yılında İmparatoriçe Irene'nin girişimleriyle İznik'te toplanan bir konsilde tersine çevrildi. Aslında bu konsil bir yıl önce Ayasofya'da toplanmış ancak kentteki ikona karşıtı grup kilisede olay çıkartarak konsilin dağılmasına neden olmuştu. Yedinci ekümenik konsil diye kabul edilen bu toplantıda, ikona-kırıcılık reddedildi ve imparatorluk sarayının kapısından Leon zamanında kaldırılan İsa imgesi, yeniden yerine asıldı. İkona tartışmaları sırasında Batı dünyası ile ilişkiler çok farklı biçimde gelişti. Papalık, ikona kırıcı imparatorların politikasını tanımadı, ancak ikona yanlısı İznik Konsili'nin kararlarını da Charlemagne (Karolus Magnus) kabul etmedi, çünkü Frank bidatı olarak bilinen *filioque* özellikle Konstantinopolis'te kabul edilmiyordu.

İkonacıların zaferi çok uzun sürmedi. İkona karşıtı, Ermeni kökenli V. Leon 813'te tahta çıktı. İmparator, Tunç Kapı'daki İsa imgesini yeniden kaldırttı ve ertesi yıl 815 yılında Ayasofya'da bir konsil toplayarak 787 yılında toplanan İznik Konsili'nin kararlarının geçersiz olduğunu ilan etti. Bu konsille birlikte, 754 yılında ana çizgileri oluşturulan ikona karşıtı politikaya geri dönüldü. Politika değişikliği, genellikle modern tarihçiler tarafından "ikinci ikonoklazm dönemi" olarak nitelenmektedir. Bu ikinci dönem de çok uzun sürmedi ve 843 yılında bir başka imparatoriçe ikona yanlısı politikaya geri döndü. İmparatoriçe Theodora, 11 Mart 843'te başkentte topladığı bir kilise meclisinde, 787 yılında toplanan II. İznik Konsili'nin kararlarının yeniden benimsendiğini ilan etti. İkonaklazm politikalarını resmen sona erdiren bu konsil, ikona karşıtı Patrik VII. Ioannes Grammatikos'un azledilerek yerine Methodios'un seçilmesini; Tunç Kapı'ya İsa imgesini yeniden konulmasını ve ikonalara saygı gösterilmesini buyuran bir ferman yayınlanmasını kararlaştırdı. Bizans dünyasının ikonaları, 843 yılındaki politika değişikliğinden sonra bir daha rahatsız edilmediler ve yüzyıllardan bu yana Ortodoks Hristiyan toplum arasında tapınım aracı olarak varlıklarını sürdürmektedirler.

Konstantinopolis'in "Öteki" Hristiyanları: Montanistler, Ariusçular, Novatiancılar, Pauloşçular ve Bogomiller

Konstantinopolis'te 692 yılında toplanan Quinsext veya *Trullo* Konsili, yayınladığı 95. yasada Montanus, Sabellius, Manes, Novatianos, Paulos, Arius, Makedonios, Eunomius ve Apollinarianus gibi II-IV. yüzyıllar arasında yaşamış din adamlarının izleyicilerine atıf yaparak, bunlardan hangilerinin sadece kutsanmasını, hangilerinin ise yeniden vaftiz edilmesi gerektiğini açıklamaktadır. Bu dinî grupların hepsinin Konstantinopolis'te temsilcilerinin varlığı sorgulanabilir, ancak Bizans'ın Konstantinopolis demek olduğu bir dünyada, söz konusu sıradışı "öteki Hristiyanlar" başkentte de bulunuyorlar ve hatta öğretilerini imparatora ve patriğe açıklamak da dâhil, esas olarak başkentte yaymak istiyorlardı. Bu noktada Konstantinopolis sadece farklı kültürleri bir arada

barındıran ve hatta eriten bir pota (*melting-pot*) değil, aynı zamanda farklı kültürlerin içinde tutulduğu bir mahfaza olarak değerlendirilmektedir.

Ortodoks Hristiyanlık bağlamında, genelin benimsediği dinî doktrinlere karşı olan anlamındaki din sapkını (veya "öteki"), Yunanca *hairesis* teriminden türetilen "heretik" ile ifade edilmektedir. Bu terim, Eski Çağ literatüründe Irenaeus, Hippolytus, Origenes ve Epiphanius gibi yazarlar tarafından ana akım dışında kalan Hristiyan grupları veya liderleri tanımlamak için kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde de Ortodoks yazarlarca devlet-kilise entegrasyonu dışında kalan grupları nitelemek için tercih edilmiştir. Eski ve Orta Çağ Hristiyanlığını her dönemde meşgul eden bu "öteki Hristiyanlar", modern tarihçilikte, (özellikle de Bizans dünyasını ilgilendiren "ötekiler") üç temel kategoride tasnif edilmektedir. Ana akım dışı gruplar, ya toplumsal çerçevede değerlendiriliyor ve feodal nitelikli toplumsal yapılanmaya karşı proletarya tepkisi veya Armenia, Bulgaristan, Afrika, Frigya gibi taşra bölgelerle ilişkilendirilerek ulusal veya bölgesel hareketler ya da son olarak, Manesçi ve gnostik düşünce ile irtibatlandırılarak dualist hareketler olarak görülmektedir.

Konstantinopolis toplumu içerisinde yer edinen bu gruplar arasında en dikkat çekeni Ariusçulardır. Arius (ö. 336) adlı Libyalı entelektüel bir din adamına dayanan ancak teolojik içeriği II. yüzyılın Yahudi Hristiyanlığına kadar geri giden bu grup, Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi *homoousios* (aynı öz) terimi ile açıklayan yaygın Ortodoks anlayışı reddediyordu. Ariusçular, Baba ile Oğul Tanrı arasında bir hiyerarşi olduğunu ve bu hiyerarşide Oğul'un Baba'ya tâbi olduğunu savunuyordu. Yukarıda da değinildiği gibi, Ariusçuluk İznik Konsili'nde reddedilmesine karşın, 337-380 yılları arasında imparatorluğun özellikle doğu eyaletlerinde etkin olmuş, ancak İmparator Theodosios tarafından toplanan 381 yılındaki II. Genel Konsil'de yeniden mahkûm edilmiştir. Ariusçuluk, özellikle Gotlar arasında yayıldığı için Konstantinopolis'te de Got nüfusun mezhebi olarak varlığını sürdürmüştür. Ioannes Hrisostomos ve Nestorios gibi patriklerin Ariusçulara karşı önlem almaya çalıştıkları bilinmektedir. Ariusçuluk, VI. yüzyılda Konstantinopolis'te bir mezhep ve cemaat olarak hâlâ vardı, çünkü Efesli Ioannes, başkentte Germen topluma ait bir Ariusçu kilisenin bulunduğundan antipatik bir şekilde söz etmektedir.

Konstantinopolis'te VII. yüzyıla kadar varlığı bilinen bir başka grup da, Novatianos'un (ö. 257/258) izleyicileridir. Hristiyanlığın yasak olduğu ve kovuşturulduğu İmparator Decius (ö. 251) zamanında, Roma Kilisesi'nde dini inkâr eden ancak daha sonra yeniden vaftiz ve tövbe sürecine alınmadan kiliseye kabul edilme uygulamasına karşı çıkan Novatianos'un izleyicileri kendilerini *kathoroi* (temizler) olarak niteliyorlardı. Anadolu'da özellikle Frigya bölgesinde bulunan *kathoroi*, Konstantinopolis'te de dikkate değer oranda mevcuttu. İznik Konsili'nde de temsil edilen bu grubun, V. yüzyılda Konstantinopolis'te piskoposları vardı. Ortodoks kilise ile aynı ilahiyat anlayışını paylaşan bu gruptan son olarak yukarıda ifade edilen *Trullo* Konsili'nin yasalarında söz edilmektedir.

Konstantinopolis'te varlığına rastlanan bir başka ilginç Hristiyan grup da Montanistlerdir. MS II. yüzyılda Frigya bölgesinde Montanus adlı bir din adamının öğretilerine dayanan bu grup, "Yahudi Hristiyanlığı" içerisinde değerlendirilmektedir. Pagan dünyada kıyamet öğretisi geliştirerek Hristiyan imanını güçlendiremeye çalışan ve yaygın Ortodoks kilisenin günahları bile affederek fazla dünyevileştiğini savunan ve alternatif kilise örgütü de kuran Montanistler, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı meşrulaştırmasına ve hatta resmî din ilan etmesine rağmen varlıklarını sürdürmüşlerdir. Iustinianos'un tarihçisi Prokopios, bu imparatorun baskıları neticesinde Montanistlerin Frigya'da kendilerini yakarak topluca intihar ettiklerini yazmasına rağmen, İmparator Iustinianos'un, Montanist örgütün Konstantinopolis'ten atılması gerektiğini buyuran 530 yılında yayınladığı bir fermandan, bu hareketin sadece Frigya'da değil alternatif bir örgüt olarak Konstantinopolis'te de varlığını öğreniyoruz. Iustinianos'un fermanı Montanistleri ortadan kaldırmaya yetmemiştir, çünkü vekayiname yazarı Theofanes, İmparator III. Leon'un 721/722 yılında Montanistlerin yeniden ve zorla vaftiz edilmelerine ilişkin bir ferman yayınladığı zaman, Montanistlerin yine toplu intiharı seçtiklerini not etmektedir. Theofanes'in yaşadığı IX. yüzyılın başlarında bu grubun Konstantinopolis toplumu arasında muhtemelen hâlâ taraftarları vardı.

Konstantinopolis toplumu arasında temsilcilerine rastlanan bir başka grup da özellikle VII. yüzyıldan sonra görülmeye başlanan Paulosçulardır. Bazen yanlışlıkla Aziz Paulos ile irtibatlandırılsa da, bu grup aslında MS III. yüzyılda yaşayan ve bir dönem Antakya Piskoposu Samsatlı Paulos'a bağlanmalıdır. Orta Çağ kaynakları ve modern tarihçiler genellikle bu grubu, dualist Manesçilik diye görerek reddetmeye meyillidir. Ancak Hz. İsa'nın tanrısal niteliğini sorgulayarak onu sadece "mükemmel beşer" olarak gören Samsatlı Paulos'un teolojisi,



18- Hz. Meryem'in, Hz. İsa'nın çocukluğunun ve meleklerin tasviri (Kariye)

Manesçi değil, daha ziyade II ve III. yüzyılda yaygın olan Yahudi Hristiyanlığı bağlamında görülmelidir. Paulosçu hareket ilk olarak Konstantinopolis'ten uzakta Armenia bölgesinde ortaya çıkmıştır. Bir dönem Bizans devletiyle tamamen bağlarını koparan ve IX. yüzyılın ortalarında Tephrike'de (Sivas, Divriği) bağımsız bir devlet bile kuran Paulosçular, 871 yılında İmparator I. Basileios'un seferi sonrasında dağılmışlardır. İkonaklazm döneminde İmparator Konstantinos tarafından VIII. yüzyılın ortalarında Trakya bölgesine yerleştirilen Paulosçular, benzer bir yer değiştirmeyi 970 yılında İmparator I. Ioannes Tzimiskes zamanında yaşadılar. Paulosçuların Balkanlar'a sürülmesi, Theofanes'ten bu yana Orta Çağ tarih yazıcılığında, dualist heteredoksluğu doğudan batıya aktaran bir kanal olarak değerlendirilmektedir. Çünkü Bulgarlar arasında ortaya çıkan Bogomillik, Avrupa'da yaygınlaşan Katharcılık gibi hareketlerin kökeni bu sürgüne bağlanmaktadır.

Bulgarlarla Bizans arasında tampon bir toplum yaratmak amacıyla, Suriye'den Trakya'ya Filippopolis bölgesine sürülen Paulosçular, bu nüfus değişimi sırasında Anadolu'nun batı bölgelerinde ve özellikle Konstantinopolis'te de etkin olmuşlardır. Gerçekten Paulosçuluk sadece bir taşra hareketi değildi ve toplumun üst sınıflarından da taraftar çekebiliyordu. Bu noktada Paulosçuluğun IX. yüzyıl Konstantinopolis'inde popüler olmasından hayıflanan Theofanes'in kaydı dikkat çekicidir. Theofanes, Bulgar Kralı Krum'un İmparator I. Nikeforos'u yendikten sonra Trakya'da ilerlemeye başladığı zaman, patriğin önderliğindeki başkent halkının Havariyyun Kilisesi'nde toplandığını, ancak kentteki Paulosçuların ise, çoktan ölmüş ikona karşıtı İmparator V. Konstantinos'un mezarına koştuklarını ve bundan dolayı da yargılandıklarını anlatmaktadır. Paulosçuluğun başkentteki dikkat çekici varlığına bir başka örnek de, ilk liderleri arasında üst düzey bir imparatorluk görevlisi ve merkezi bürokraside *protoasecretis* (sarayda üst düzey memur) olarak çalışan birinin bulunmasıdır. Hareketin başkentte popüler olmasında ilk liderlerinden Genesios'un, daha VIII. yüzyılın ilk yarısında İmparator III. Leon tarafından başkente davet edilmesi ve patrik ile dinî tartışma yapması önemli olmalıdır.

Paulosçuluk X. yüzyıldan sonra yerini Bogomilliğe bıraktı. Bogomiller, XI ve XII. yüzyıllarda Konstantinopolis'te en etkin "öteki Hristiyanlar"dı. Bu grubun kökeni X. yüzyılın ortalarında Bulgaristan'da yaşayan Pop Bogomil ("Bogomil" Slavca "Tanrı'nın sevgili kulu") adında kilise mensubu bir din adamına dayanmaktadır. Bulgaristan'ın XI. yüzyılda Bizans eyaletine dönüştürülmesi Bogomillerin yayılışını kolaylaştırmıştır. Her ne kadar Bogomillerin Bizans emperyalizminin yarattığı toplumsal ve ekonomik çöküntüden beslendiği iddia edilse de, başkentin üst sınıfları arasında taraftar bulması bu iddiayı doğrulamaz. Tarih yazarı ve İmparator Aleksios'un kızı Anna Komnena, Konstantinopolis toplumunun üst sınıfları arasında dahi güçlü olan ve başkentte alternatif kilise örgütü kuran Bogomillerin liderleri Basileios'un ve on iki havarisinin babası tarafından nasıl tuzağa düşürülerek topluca yakıldıklarını detaylı olarak anlatmaktadır. Ancak Aleksios'un Bogomilleri ortadan kaldırma girişiminin başarılı olduğunu söylemek zordur, çünkü Niketas Khoniates ve Ioannes Kinnamos gibi tarihçiler XII. yüzyılın ortalarında Konstantinopolis'te Nifon adlı bir Bogomil keşişin patriği bile ne kadar etkilediğini ayrıntılı olarak anlatmaktadırlar. Aynı dönemde Konstantinopolis Kilisesi'ne mensup entelektüellerin Bogomil karşıtı eserler yazmaya hız vermeleri, bu mezhebin başkent halkı arasında tekrar canlandığını gösterse de, Aleksios ve Manuel Komnenos gibi imparatorların aldığı sert önlemler, Bogomillerin Konstantinopolis'te etkilerini kaybetmelerine yol açmış, ancak özellikle Balkanlar'da XV. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Anna Komnena asaletine gölge düşürmemek ve dilini kirletmemek için yakılışlarına tanık olduğu Bogomillerin teolojileri üzerine bir şey yazmaz ve bu teolojiyi merak edenleri, yine babası tarafından görevlendirilen Keşiş Zigabenos'un yazdığı esere yönlendirir. Bogomil çevrelerinin kaleminden herhangi bir şey günümüze ulaşmadığı için, bu grubun teolojisi sadece Aleksios'un emriyle yazan Zigabenos'a ve Bulgar rahip Kosmas'ın yazdıklarına dayanılarak öğrenilmektedir. Katı Bogomil karşıtı olan Kosmas ve Zigabenos'un eserlerinde farklı teolojilerle karşılaşıyoruz, çünkü Kosmas X. yüzyılda Bulgaristan'da, Zigabenos ise ertesi yüzyılın sonunda Konstantinopolis'te karşılaştıkları Bogomillerin teolojilerini yazmaktadırlar. Bogomilleri düalist olarak tasvir eden Kosmas'a göre, Bogomiller dünyayı şeytanın yarattığını iddia ediyor ve Tevrat'ı reddediyorlar, ancak yedi kitabı (Mezmurlar, Nebiler, Dört İncil ve Resullerin İşleri) kutsal kabul ediyorlardı.



19- Havari Aziz Pavlos (Kariye)

Ayrıca İncil'de Hz. İsa'ya atfedilen mucizeleri tarihsel vaka olarak değil, alegorik olarak görüyorlardı. Zigabenos'a göre Bogomiller tam bir düalist değillerdi, çünkü ruhlar âleminde ilk başta sadece tek Tanrı'nın hâkim olduğunu ve diğer her şeyin Tanrı'dan doğduğunu savunuyorlardı. Aynı şekilde materyal dünyayı yaratan şeytan da Baba Tanrı'nın oğluydu. Ortodoksların tersine haça itibar etmiyorlardı, çünkü haç, üzerinde Hz. İsa'nın katledildiği bir objeydi. Bogomil teoloji, aynı Paulosçuluk gibi, düalist Manesçi olarak değerlendirilip reddedilmiştir.

Konstantinopolis ve Roma Kiliselerinin Yol Ayrımı

Kardinal Umberto başkanlığında Konstantinopolis'te bulunan papalık elçilik heyeti, 16 Temmuz 1054'te sabahın erken saatlerinde Ayasofya'ya geldi ve kilisenin sunağına bir aforoz metni bırakıp gitti. Ayasofya'nın tozunu dahi üzerinde taşımak istemeyen Umberto, kiliseden ayrılırken sembolik olarak çizmelerinin tozunu bile silkeledi. Umberto'nun bıraktığı metin, Konstantinopolis halkına ve imparatora methiye düzmekle birlikte Patrik Mikhael Keroullarios ve taraftarlarının aforoz edildiğini ilan ediyordu. Katolik



20- Havari Aziz Petros (Kariye)

Roma ile Ortodoks Konstantinopolis arasındaki ayrışmanın kopuş noktası olarak kabul edilen bu olay tarihte büyük şizma (ayrışma) olarak da bilinmektedir. Yunanca kültürün hâkim olduğu Bizans ile Latince kültürün hâkim olduğu Batı dünyası arasında temelde bir inanç farkı yoktu ve her ikisi de kiliselerinde aynı İncil metinlerini ve aynı inanç doktrinini okuyorlardı. Dahası Konstantinopolis ve Roma kiliseleri, ilk yedi ekümenik konsillerin yasalarını (birkaç istisna dışında) kabul ediyorlardı.

İki kilise temel metinlerde ortak bir noktada birleşiyorlardı ancak IV. yüzyılın sonlarından itibaren Konstantinopolis ve Roma arasında gittikçe büyüyen bir yabancılaşma da vardı. Onun için 1054 krizi, Konstantinopolis ve Roma arasında birkaç yüzyıldan bu yana oluşan bir gerilimin patlama noktasıydı. Bu tarihe kadar, papa ile patrik arasında V. yüzyılda Akakios şizması, VIII. yüzyılda ikona krizi ve Fotios problemi sırasında karşılıklı aforozlar olmuştu. Ancak Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasındaki ayrışmanın temellerinde aşağıda işaret edilecek olan siyasal, kültürel ve dinsel farklılıklar vardı.

Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasında ortak bir iletişim dilinin olmaması, doğu-batı ayrışmasında önemli bir paya sahipti. Roma'da Yunanca, Konstantinopolis'te Latince pekiyi bilinmiyordu. Bu doğal olarak iki kilise arasında yanlış anlaşılmalara meydan veriyordu. Konstantinopolis ile İskenderiye kiliseleri arasında V. yüzyılda Meryem'in tanrının annesi olup olmadığı (*theotokos*) tartışması başladığı zaman, Patrik Nestorios, kendi durumunu izah etmek için Roma'ya mektup yazmış, ancak Yunanca olarak kaleme aldığı mektup papa tarafından okunmamıştı bile. Bu çok şaşırtıcı değildi, çünkü ne Aziz Augustinus (ö. 430) gibi bir entelektüel, ne de gençliğinde on yıl kadar Konstantinopolis'te kalmasına karşın Papa Gregorios (ö. 604) iyi Yunanca öğrenebilmişti. Konstantinopolis'te VI. yüzyılın sonuna kadar Latince devletin resmî dili olarak varlığını sürdürmüştü, ancak Yunanca Roma'da daha erken kaybolmuştu. Dolayısıyla dil faktörünün, doğu ve batı kiliselerinin farklı dünyalar kurmasında ciddi bir yeri olduğu tartışmasızdır.

Roma İmparatoru Konstantinos, 324 yılında Byzantion'u, yeni başkent olarak düzenlemeye karar verdiği zaman, yeni bir kilisenin de temellerini atmıştı. Konstantinopolis'in resmî açılışından elli yıl sonra 381 yılında toplanan II. Genel Konsil'de kilise hiyerarşisi yeniden düzenlendi ve daha önce hiyerarşide yer almayan kent, devletin desteği ile Roma'dan sonra ikinci "onursal önceliğe" sahip oldu. Konstantinopolis'e herhangi bir adli alan belirlenmediği için "onursal öncelik" içi boş bir şeydi. Ancak Roma Kilisesi bu durumu asla kabullenmedi. Dönemin Roma Piskoposu Damasus, kendi kilisesinin havari Petros (buna daha sonra Paulos da ilave edilecek) tarafından kurulmuş olduğunu ileri sürerek, prestijini devletin sağladığı seküler desteğe değil, bir havariye dayandığını ve kendisinin "Petros'un vârisi" olduğunu ileri sürdü. O zamana kadar havarilerle irtibat söz konusu olmamıştı. Roma Kilisesi'nin gücünün kaynağı olarak havari Petros'u işaret etmesi çok bilinçli politik bir seçimdi. Çünkü İncil'de Hz. İsa'nın, "Ben de sana şunu söyleyeyim sen Petros'sun ve ben topluluğumu bu kayanın (*petros* Yunancada "kaya" anlamına gelmektedir) üzerine kuracağım." dediği yazılıdır.[3]

Konstantinopolis, Roma'nın havarilerle irtibatı olduğu savına, IX. yüzyıldan sonra kendisinin de havari Andreas tarafından kurulduğu iddiasını ileri sürerek cevap verdi. O zamana kadar hiçbir patrik, kilisesinin kurucusu olarak bir havari aramamıştı, çünkü

3 Matta 16.18.



21- Havari Andreas, Konstantinopolis Kilisesi'nin kurucusu (Kariye)

patrikhanenin en önemli argümanı Konstantinopolis'in başkent olmasıydı. Konstantinopolis Kilisesi'ne göre, klasik Roma'yı Hristiyanlığın merkezi yapan, havari Petros (ve Paulos) değil, Konstantinopolis'in o dönemin başkenti olmasıydı. Kurucu havari olarak Andreas'ın seçilmesi, Konstantinopolis açısından tam anlamıyla diplomatik bir hileydi, çünkü Andreas Yuhanna İncili'ne göre,[4] Hz. İsa'yı Petros'tan önce tanımış ve kardeşi Petros'u Hz. İsa ile tanıştırmıştı. Böylelikle Andreas ilk havari olma önceliğine sahip oluyordu ve dolayısıyla onun kurduğu kilisenin de birinci kilise olması iktiza ediyordu. Hristiyan gelenekte, kent kiliselerinin kurucu havari arayışının dinsel boyutu, Hristiyan öğretinin kesintisiz devamlılığının ifadesiydi. Dolayısıyla, Konstantinopolis Kilisesi'nin, sadece Roma ile girdiği politik yarışta değil, bunun yanı sıra Balkanlar'da ve Güney Rusya'da giriştiği misyonerlik faaliyetleri sırasında da böylesi bir gelenek çizgisine ihtiyacı vardı.

Konstantinopolis ve Roma arasındaki çatlağı kurumsal olarak esas derinleştiren Kadıköy Konsili'nin benimsediği 28. yasa olmuştur. Konsil, Roma ile Konstantinopolis kiliselerinin ve liderlerinin hiyerarşide eşit olduklarını ilan ettiği gibi, bu eşitliği hem sadece siyasi merkez olmalarıyla ilgili görüyor hem de 381 yılındaki konsilden farklı olarak Konstantinopolis Kilisesi'nin adli alanını da tespit ediyordu. Roma Kilisesi doğal olarak, hem 381 yılı konsilinde benimsenen onursal önceliği hem de Kadıköy Konsili'nde alınan eşitlik kararını hiçbir zaman tanımadı. Üstelik Konstantinopolis ile kurduğu diplomatik ilişkilerde, Roma Kilisesi sürekli "Yeni Roma"yı küçümseyerek kendisinin birinci kilise olduğunun altını çizmeye çalıştı. Roma ile Konstantinopolis arasındaki gerilimi arttıran bir faktör de patriklerin VI. yüzyıldan itibaren kullanmaya başladıkları "ekümenik" (evrensel) unvanıydı. Roma bu unvanı da tanımayı reddetti.

Konstantinopolis ve Roma kiliselerinin ayrışmasında siyasal faktörler de etkili oldu. İmparator Theodosios'un (379-395), Roma İmparatorluğu'nun idaresini iki oğlu arasında paylaştırması, iki farklı bürokrasinin oluşumuna yol açmıştı. Bu farklılaşma Balkanlar'ın paylaşımı meselesinde de sorunlar çıkarmıştı. Vizigotların lideri Alaric'in 397 yılında Balkanlar'daki yağma hareketi, Roma ve Konstantinopolis bürokrasisi arasında gerilime yol açmış ve buradaki Illyricum eyaleti (bugün Arnavutluk) Konstantinopolis'in siyasi kontrolü altına alınmıştı. Ancak bölge dinî olarak Roma Kilisesi'nin idari alanı içerisindeydi ve hatta Selânik piskoposu, Balkanlar'da papanın vekili gibi hareket ediyordu. Buna karşın bölgede Konstantinopolis patriğinin de (özellikle Ioannes Hrisostomos'un) misyonerlik faaliyeti sürüyordu. Kadıköy Konsili ise Konstantinopolis'in adli alanını tanımlarken, zaten siyasi olarak Doğu Roma'nın kontrolünde olan Trakya'yı dinî olarak da buraya bağladı. Ancak VI ve VII. yüzyıllarda Avarların ve Slav kökenli pek çok toplumun bölgeye gelmesiyle Balkanlar tekrar karıştığı zaman, Roma Kilisesi burada etkin olmaya çalıştı. Diğer yandan İmparator Herakleios, Avarları dengelemek için Hırvatları ve Sırpları Balkanlar'a yerleşmeye zorladı. Kendi mahallî dilleri bir yana, erken dönemlerde de Latin ve Yunan kültürünün etkisinde olan Balkanlar, Slavların Hristiyanlaştırılmasından sonra, Latin ve Yunan kültürü arasında yani Katolik ve Ortodoks olarak bölündüler. Bir yanda İtalya'ya daha yakın olan ve Latincenin ve dolayısıyla Katolikliğin hâkim olduğu Hırvatlar, diğer yanda onların doğusunda yer alan Ortodoks geleneği benimseyen Sırplar. Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasındaki Balkan problemine, IX. yüzyılda Bulgarların Hristiyanlaşması da eklendi. Bulgar Kralı Hristiyan olup bir yandan Bizans İmparatoru Mikhael'in adını yeni ismi olarak alırken, diğer yandan Roma Kilisesi'ne kapı açıyor ve Bizans'a karşı yeri geldiği zaman Papa vasıtasıyla Batı'dan destek bulmayı amaçlıyordu. Papanın Bulgaristan işine de müdahil olması, Doğu ile arasının tamamen açılmasına yol açmıştı. Bunun yanı sıra yine Patrik Fotios tarafından 860'lı yıllarda Balkanlar'da Moravya'ya gönderilen Methodios ve Cyrillus adlı iki kardeşin, misyonerlik faaliyetleri papalık tarafından kendi adli alanına bir tecavüz olarak yorumlanmıştı.

4 Yuhanna 1. 40-44.

Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasında ilk karşılıklı restleşme ve aforoz daha önce ifade edildiği gibi, V. yüzyılın sonunda Akakios ayrılıkçılığı (*schisma*) olarak ortaya çıkmıştı. Benzer bir durum IX. yüzyılda yeniden meydana geldi. Konstantinopolis'te Patrik İgnatios, imparatorun baskısıyla 858 yılında istifaya zorlandı ve yerini alan Fotios ise, Papa I. Nikolaus tarafından tanınmadı. Patrik Fotios, 863 yılında papa tarafından reddedilerek aforoz edildi. Papanın aforozu ilk başta ne Fotios ne de İmparator III. Mikhael tarafından dikkate alındı. Ancak kısa süre sonra, Konstantinopolis'te I. Basileios darbeyle imparator olduğu zaman, papayla ilişkileri düzeltmek istedi ve Fotios'u patriklikten indirerek, Ignatios'u tekrar patriklik makamına getirdi. İmparator papaya mektup yazarak, Konstantinopolis'te toplanacak bir konsile delege göndermesini istedi. Konstantinopolis'te 869'da toplanan bu konsilde Fotios bir kez daha aforoz edildi, ancak on yıl sonra 879'da yine Konstantinopolis'te toplanan bir başka konsilde bu defa Fotios'un patrikliği tanındığı zaman, Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasındaki ayrışma görünüşte sona erdi. Bu konsilde benimsenen ve Roma'nın kerhen kabul ettiği üç yasanın (*canon*) ilki, papalık ve patrikhane arasında karşılıklı saygıyı vurgulamaktadır. Buna göre, her iki kurum tarafından herhangi bir kimseye verilen ceza karşılıklı olarak kabul edilecekti. Konstantinopolis Kilisesi'nin geliştirdiği politikaya göre, *Pentarkhia* (Roma, Konstantinopolis, İskenderiye, Antakya ve Kudüs kiliseleri) arasında mütekabiliyet esasına dayalı bir ilişki vardı ve her kilise bir diğerine eşitti.

Papalık ile Patrikhane'yi birbirinden koparan faktörler sadece bunlar değildi. Aralarında din ve disiplin konularında farklı yaklaşımlar da vardı. Kutsal Ruh'un ikili kökeni yani hem Baba Tanrı'dan hem de Oğul Tanrı'dan olması en önemli dinî sorundu. "Ve Oğul'dan" anlamına gelen Latince *filioque* terimi etrafında dönen bu tartışmada, Latin Kilisesi Kutsal Ruh'un ikili kökenini tanımasına karşın Ortodoks Kilisesi bunu tanımıyordu. Bu *filioque* terimi, aslında bir Frank bidatıydı ve ilk kez 589 yılında toplanan Toledo (Tuleytula) Konsili'nde benimsenmiş ve Batı'da tedricen yaygınlaşarak, nihayet XI. yüzyılın başında da Roma Kilisesi tarafından resmî itikada dâhil edilmişti. Konstantinopolis Kilisesi ise, geleneksel inanç metninde yer almadığı için, bu terime şiddetle muhalefet ediyordu. *Filioque* terimi bir ayrışma faktörü olarak ilk defa Patrik Fotios tarafından ortaya atılmıştı.

Konstantinopolis ile Roma'nın arasını açan bir başka dinî ayrıntı ise, ökarist ayinindeki ekmek tercihi idi. Bu ayinde Konstantinopolis Kilisesi mayalı ekmek, Roma ise mayasız (*azymes*) kullanıyordu. Problem aslında sadece iki kiliseyi ilgilendirmiyordu, çünkü Ermeni ve Süryanî gelenekleri de bu tartışmanın içindeydi. Ermeniler mayasız ekmek tercihinde ısrarlıydılar, Süryanîler ise her iki ekmeğin kullanılabileceğini, fakat mayasızın tercih edilebileceğini savunuyorlardı. Problem daha çok Konstantinopolis'e gelen yabancıların kendi geleneklerini sürdürme ısrarından kaynaklanıyordu. Ayrıca Güney İtalya'da Konstantinopolis ile bağlantılı olan kiliselerde de doğal olarak mayalı ekmek kullanılıyordu. Roma ile ilişkileri esas geren husus, XI. yüzyılın ortalarında Güney İtalya'ya yerleşen Normanların, Konstantinopolis patrikliğine bağlı kiliselerde mayasız ekmek kullanılması için baskı yapmaları ve buna papanın destek vermesiydi.

Konstantinopolis ve Roma arasında bir başka farklılık ise, Ortodoks din adamlarının sakallı, Katoliklerin ise sakalsız olmalarıydı. Bugün de Katolikler ve Ortodokslar arasında en gözle görülür farklılık sakal meselesidir. Yunan kültür geleneğine dayanan Ortodoks din adamları, Yunan filozofları gibi sakal bırakıyorlardı, çünkü sakal filozofça görüntünün sembolüydü. Öbür yandan, Latin Kilisesi, Roma idari geleneğine dayanarak, temiz tıraşlı senatörleri taklit ediyorlardı. Bu olgu bile, Roma İmparatorluğu kiliselerinin doğu ve batı olarak bölünmesinin sadece politik bir vaka olmadığını, bu bölünmenin kültürel temelleri olduğunu göstermektedir.

Bizans imparatorları, zaman zaman patrikleri kontrol ederek veya Roma'nın üstünlük iddialarını görmezden gelerek hassas bir denge politikası izlediler ve Konstantinopolis ve Roma arasındaki ayrışmayı engellemeye çalıştılar. Çünkü imparatorlar, ne patriklerin fazla güçlenmesini istiyor ne de Güney İtalya'daki çıkarlarından dolayı papayı gözden çıkarabiliyorlardı. İmparatorların Roma Kilisesi'ne karşı tavırları özellikle IX. yüzyıldan sonra değişmeye başladı, çünkü papa, artık sadece Bizans'ın himayesinde bir din adamı değil, aynı zamanda Avrupa politikasında etkiliydi ve ihtiyaç hissettiği zaman, siyasi/askerî gücü Bizans dışından da temin edebiliyordu. Böylesi siyasi değişimler, başka faktörleri de görmemizi sağlamaktadır. Latin dünyası ile Konstantinopolis arasındaki kültürel farklılıklardan başka, "Orta Çağ'da Avrupa'nın Germenleşmesi" Doğu-Batı ayrışmasının en önemli siyasal itici gücü oldu. Kolektif bir etiket olarak Germenleşme, aslında klasik Yunan-Roma kültürel değerlerinden farklılaşmayı da gösteriyordu. Diğer yandan papalık, VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önce Franklarla, daha sonra X. yüzyılda Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu diye

bilinen Otto Hanedanı'yla işbirliğine gitmiş ve sonuçta Germen kökenli papalar da Petros'un tahtında oturmaya başlamışlardı. Papa III. Leo'nun 800 yılında Frank Kralı Karolus Magnus'a taç giydirmesi veya sonraki dönemde Kutsal Roma-Germen imparatorlarının taç giymek için Roma'ya kadar gelmeleri veya yeri gelince kendi adaylarını papa seçtirmeleri, sadece sembolik olaylar değil, batıdaki Germenleşmenin göstergesiydi.

Farklı dinî tutumlar, kültürel değerler ve imparatorların zikzaklı politikalarına, papaların ve patriklerin dönem dönem uzlaşmaz tavırları da eklenince, Roma ile Konstantinopolis Kilisesi arasında 1054 yılındaki nihai kopuş kaçınılmaz oldu. Dönemin Konstantinopolis Patriği Mikhael Kerullarios'un fevri kişiliği ve Papalık temsilcisi Kardinal Umberto'nun kibirli tavırları bu bölünmede kuşkusuz etkili oldu, ama bölünmenin yolu zaten yukarıda sıralanan faktörler tarafından döşenmişti. Aforozlar ve iki kilise arasındaki kültürel, siyasal ve dinî farklılıklar, doğu ve batı arasında yavaş yavaş ayrışmanın yolunu döşemişti. Ancak Haçlı Seferleri sırasında Konstantinopolis'in altmış yıla yakın Latinlerin idaresinde kalması (1204-1261), Konstantinopolis toplumunda zaten mevcut olan *Latinofobia*'yı iyice pekiştirmişti.



22- Çan (Ayasofya)

Konstantinopolis'e Geri Dönüş: Arsenios Şizması ve Birlik Tartışmaları

Konstantinopolis'in 1261'de Latinlerden kurtarılarak İznik'teki devlet merkezinin geri dönüşünden, 1453'te Osmanlılar tarafından fethine kadar geçen yaklaşık iki yüz yıllık sürede, kiliseyi ve toplumu ilgilendiren ilk ciddi tartışma, Arsenios ayrılıkçılığıdır. Bu tartışma, kentin kurtarıcısı VIII. Mikhael'in 1261 yılında koruyucusu olduğu meşru İmparator IV. Ioannes Laskaris'in gözlerine mil çektirerek tahtı gaspetmesi ve bunun üzerine kiliseden sert tepki görmesiyle başlamıştır. Kilisedeki muhalif grubun başında, ilk kez 1254'te İznik'te patrik olarak seçilen Arsenios vardı. Tarihçi George Akropolites'in anlattığına göre, bütün dinî hiyerarşiyi bir günde tamamlayan Arsenios, daha birkaç ay önce ortak imparator olarak kutsadığı Mikhael'i, ahlaki, dinî ve siyasi nedenlerden dolayı aforoz etmekten çekinmedi ve imparatorun Ayasofya'ya girişini yasakladı. İmparator ile patrik arasında ipler öylesine gerildi ki Arsenios taraftarları çok ciddi siyasi tehdit oluşturmaya başladılar; önce 1262'de İznik'te imparatora karşı isyan örgütlemeyi başardılar, sonra 1265'te doğrudan Mikhael'e suikast girişiminde bulundular. İmparator, durumu üç yılda ancak kontrol altına alabildi. Pachymeres, 1264 Mayıs'ında azledilen Arsenios'un Marmara Adası'na (Prokynessos) sürüldüğünü yazmaktadır. Arsenios'un sürgüne gönderilmesine karşın, Konstantinopolis'te yerine patrik seçilemedi ve patriklik bir yıl boş kaldı. Arsenios'un halefi III. Germanos ancak 1265 Mayıs'ında seçilebildi, ancak imparatorun aforozunu o da iptal etmedi ve azledildi. İmparator Mikhael'i temize çıkarmak 1266 yılı sonunda patrik seçilen Iosef'e kaldı ve İmparator tekrar kiliseye kabul edildi. İmparator VIII. Mikhael, iktidardaki beşinci yılında Ayasofya'ya ancak girebilmişti.

Arsenios 1273'te sürgünde öldü ama kilise ve manastır mensuplarından oluşan taraftarları "alternatif bir kilise" oluşturmaya başladılar. Konstantinopolis Kilisesi, bu ayrılıkçı hareketi daha fazla derinleştirmemek için VIII. Mikhael'in ölümünden hemen sonra, oğlu ve halefi II. Andronikos döneminde Arsenios'u azizleştirdi. Pakhymeres, Arsenios'un rölikleri 1284'te başkente getirildiği zaman, Ayasofya'da düzenlenen törene devlet erkânının tamamının (imparator, senato mensupları, patrik ve ruhban sınıf) katıldığını yazmaktadır. Bu jest, Arseniosçuları tamamen meşru kiliseye dâhil edemediyse de, ayrılıkçılık ateşi büyük oranda söndü ve bu şizma

1310 yılında tamamen sona erdi. Çağdaşı tarihçi George Akropolites, Arsenios'u tutucu ve dar kafalı bir patrik olarak tasvir etmesine karşın, Konstantinopolis'e gelen seyyahların notlarından, rölikleri ertesi yüzyılda bile saygı görmeye devam eden Arsenios'un Konstantinopolis toplumunun derinliklerine ne kadar nüfuz ettiğini göstermektedir.

Bizans imparatorlarının, papa ve patrik arasında korumaya çalıştıkları hassas denge, 1054'te iflas etmişti. Doğal olarak bundan sonra yeni politika, Konstantinopolis ve Roma kiliselerini barıştırmaktı. Ancak bu tek bir kilise çatısı yaratma arzusundan ziyade, Bizans imparatorlarının siyasal çıkarlarına paralel izlemeye çalıştıkları zorunlu bir politikaydı. İlk olarak I. Aleksios Komnenos, Konstantinopolis'i tehdit eden Selçuklular ve Peçeneklere karşı yardım talep etmek için, 1089'da Papa II. Urbanus'a bir mektup yazdı. Aleksios'un mektubu Bizans açısından istenmeyen sonuç doğurdu, çünkü 1096'da Konstantinopolis üzerinden Anadolu'ya geçen Haçlı ordusu, 1098'de Antakya'yı ele geçirdikleri zaman, kente yeni bir Latin patrik atadılar ve Ortodoks patrik ise Konstantinopolis'e sığınmak zorunda kaldı. İkinci bir barış girişimi 1141'de İmparator II. Ioannes Komnenos tarafından yapıldıysa da bu girişim Roma'da ciddiye bile alınmadı.

IV. Haçlı Seferi'nde Bizans başkentinin Latinler tarafından ele geçirilip yağmalanması, Konstantinopolis'in Ortodoks toplumunun, Latin Katolik dünyadan kopuşunun en üst noktasıdır. Haçlılar Konstantinopolis'i 1204 yılında ele geçirdikleri zaman, kent insanlık tarihinin gördüğü en büyük yağmalardan birine sahne oldu. Bütün kiliseler, manastırlar, saraylar, kütüphaneler yağmalandı. Kutsal emanetler, değerli eserler, ikonalar, heykeller yakıldı ya da gaspedildi. Haçlılar atlarıyla Ayasofya'ya girip ve baştan aşağı tahrip ettikten sonra, binayı Katolik kilisesine çevirdiler. Elli yedi yıl süren bu dönem, Konstantinopolis toplumunun hafızasında katı bir Latin ve Katolik düşmanlığı olarak kaldı. Konstantinopolis'in Ortodoks toplumunun Latin düşmanlığını, tarihçi Niketas Khoniates pekiyi dile getirmektedir:

Daha başlangıçta Latinler altın düşkünü olan ırklarının bütün özelliklerini ortaya koydular. Başkenti yağmalamaya çalışan kimsenin aklına gelmeyecek yağma yöntemi keşfetmişlerdi. Havariyyun Kilisesi civarına defnedilmiş olan imparatorların mezarlarını açtılar ve mezarlarda olabilecek her türlü değerli eşyayı gaspettiler. İmparatorun mezarını buldukları zaman, naaşının o zamana kadar bozulmamış olduğunu görüp şaşırmalarına rağmen, bütün mezar süslerini soydular. Diyebiliriz ki bu batılılar için ne diri ne de ölü önemliydi. Ayasofya'nın sayısız gümüşle süslenmiş paha biçilmez bütün perdelerini yırttılar.

Konstantinopolis'teki Haçlı hâkimiyeti 1261'de sona erdi, ancak Latinlerin Konstantinopolis'e ilgisi sona ermedi. Fransa Kralı IX. Louis'in kardeşi Anjoulu Charles, Sicilya, Napoli ve hatta Yunanistan'a müdahale ettiği zaman, Konstantinopolis'e de göz dikmişti. Bunun üzerine İmparator VIII. Mikhael tehlikeyi savuşturmak için, kiliseleri, papalığın otoritesi altında birleştirme politikasını yeniden fakat daha ısrarlı biçimde gündeme getirdi. Siyasi ve askerî hedeflerinin peşinde olan VIII. Mikhael'in asıl problemi her ne pahasına olursa olsun Charles tehlikesinin uzaklaştırmaktı. Mikhael, sadece papanın üstünlüğünü değil, aynı zamanda *filioque* tartışmasında Batılıların görüşlerini de kabul etti. Bu çerçevede Papa X. Gregorios 1272'de iki yıl sonra Lyon'da toplanacak bir konsil çağrısı yayınladı. Lyon Konsili 7 Mayıs-17 Temmuz 1274'te toplandı ancak Konstantinopolis delegeleri toplantıya ancak 24 Haziran'da katılabildiler. Birkaç kişiden oluşan bu delegasyonda, İmparator, tarihçi ve üst düzey bürokrat George Akropolites tarafından temsil ediliyordu. İmparatorun emriyle bir manastıra kapatılan Konstantinopolis Patriği Lyon'da yoktu ancak eski Patrik Germanos ile İznik metropoliti Theofanes, ruhban sınıfın temsilcisi olarak Lyon'daydılar.

Bizans delegasyonu, konsilin sonunda papalığın üstünlüğünü ve *filioque* tartışmasında batılıların görüşlerini kabul etti. Ancak Konstantinopolis'te Patrik Iosef konsil kararlarını kabul etmedi ve azledildi. Iosef'in yerini Ioannes Bekkos aldı. Yeni patriğin başkanlığında iki yıl sonra 1276'da Konstantinopolis'te toplanan bir konsil, Lyon'da alınan kararları onayladı ve karşı çıkanları aforoz etti. Aforoz çok geniş bir kesimi ilgilendiriyordu. Pachymeres, sadece imparatora muhalif Arseniosçu keşişlerin değil, Patrik Iosef taraftarları, başkentin entelektüel ve ruhban çevreleri gibi geniş kesimlerin de Lyon Konsili'nin sonuçlarını kabul etmediklerini ve birlik karşıtı olduklarını yazmaktadır. Ancak Mikhael'in, birlik aleyhtarı çevrelere karşı yürüttüğü tasfiye, imparatorluk ailesi içinde bile bölünmeye yol açtı. İmparatorun kız kardeşi Irene Bulgaristan'ı imparatora karşı mücadelenin merkezi hâline getirdi. Hatta 1278'de, Tesalya Prensi Ioannes, Ortodoksların başına geçerek Mikhael'i sapkın ilan eden bir konsil topladı.

Konstantinopolis'te ve Ortodoks dünyada yarattığı tepkiler, Lyon Konsili'nin sağladığı birliğin kâğıt üzerinde kaldığını göstermektedir. Birlik girişimlerinin önündeki tek problem Konstantinopolis'teki Latin karşıtlığı değildi.



23- Hristiyanlık tarihine dair bazı sahnelerin tasviri (Kariye)

Himayesindeki meşru genç imparatorun gözlerine mil çektiren ve Arsenios tarafından aforoz edilen İmparator VIII. Mikhael'in toplumdaki sempatisi, Arseniosçu keşişler tarafından büyük oranda aşındırılmıştı. İmparatorun, *filioque* tartışmasında batılıların görüşünü kabul etmesi ise, siyasi hedefleri için, dinî değerleri satmak olarak yorumlanmıştı. Birlik ideali, sadece doğuda değil, batıda da çabuk iflas etti. Birlik yanlısı Gregorios'un yerine 1281'de papa seçilen IV. Martinus, Anjoulu Charles'i destekleyerek İmparator Mikhael'i aforoz etti. Ertesi yıl Mikhael öldüğü zaman, başkentte Patrik Bekkos görevden alındı ve bu olay Konstantinopolis'te âdeta şenliklerle kutlandı. Roma Kilisesi'nin ekümenik konsil kabul ettiği Lyon Konsili, 1285'te Konstantinopolis'te tamamen reddedildi ve Lyon birlik formülü de kapandı. Konstantinopolis'te birlik fikri ertesi yüzyılda birkaç defa gündeme getirildiyse de, Floransa Konsili'ne kadar ciddi bir girişim ortaya çıkmadı. Lyon Konsili'nin iki kiliseyi birleştirememesi şaşırtıcı değildi, çünkü konsile Konstantinopolis patriği katılmadığı gibi, imparatoru temsilen katılan George Akropolites'in din adamı bile olmaması dikkat çekicidir.

Mistisizm Tartışması: Calabrialı Barlaam ve Gregorios Palamas

XIII. yüzyılın Latin felaketi, Arsenios şizması ve VIII. Mikhael'in Roma'nın üstünlüğünü tanıyarak birlik girişiminde bulunması gibi Konstantinopolis'i canlı olarak etkileyen din merkezli tartışmaların ardından ertesi yüzyıla damgasını vuran en önemli problem *hesykhasm* olarak ifade edilen mistisizm tartışmasıdır. Eski Yunancada "sükûnet" veya "dinginlik" anlamına gelen *hesykhia* kelimesinden türetilen *hesykhasmos* terimi, Bizans manastır geleneğinde neredeyse V. yüzyıla kadar geri giden basit bir duayı ifade ediyordu. Keşişler, "Tanrı Oğlu, Efendimiz İsa Mesih, ben günahkâra merhamet et." şeklindeki bu kısa duayı (*İsa duası* diye bilinir) sürekli tekrarlayarak derin düşünceye dalıyor ve manevi bir coşkunluk yaşıyorlardı. Bu duayı sürekli tekrarlayan keşiş, iki dua arasında nefesini tutarak ilahi nur ile temasa geçmeye çalışıyordu. İlahi nura ulaşmak için katı bir inziva hayatı yaşayan keşişler, dünyevi işleri ve aile bağlarını âdeta reddediyorlar ve böylece kendilerini tam bir sadelikle Tanrı'ya adıyorlardı. Bu aslında manastır halkından beklenen bir davranış biçimiydi, çünkü VI. yüzyılda İmparator Iustinianos'un yasalarından birisi[5] hesykhiayı münzevinin amacı olarak tanımlamıştı.

Hesykhast geleneğin, Bizans manastır sistemine köklü olarak girişi, "genç veya yeni ilahiyatçı" lakabıyla bilinen Simeon (d. 949/ö. 1022) ile gerçekleşmiştir. Aristokrasi mensubu olarak dünyaya gelen ve çok genç yaşta senatoya kabul edilen Simeon, daha sonra dünyevi kariyeri terk ederek Stoudios Manastırı'na katılmıştır. Çeşitli manastırları dolaşan Simeon, "kurtuluşa giden bireysel yol" kavramını geliştirmiş ve "komşunun evini inşa etmesine yardım ederken, kendi evini yıkma" sözü bireysel kurtuluş doktrininin âdeta sloganı olmuştur. Simeon'a göre kurtuluşu teminat altına alan, hayırseverlik veya dinî törenlerde yer almak değildir, bir mürşide teslimiyet, insanın kendi mütevazı konumunun daima farkında olması ve tanrısal ışık tasavvurunda tekemmül eden Tanrı korkusudur. Doğal olarak Simeon'un bireyselci yaklaşımı, arkadaşlık ve aile bağlarının reddine yol açmış ve insanın dünyadaki yalnızlığına vurgu yapmıştır. Bu tür düşünceler başta Konstantinopolis ve Athos olmak üzere manastırlarda çabuk taraftar bulmuş ve yaygınlaşmıştır.

5 Novella 5.3.

Hesykhasm geleneği XIV. yüzyıla kadar geniş çaplı bir tartışmaya yol açmamasına karşın, 1330'lardan 1350'li yıllara kadar hem genel olarak toplumun hem de Konstantinopolis ve civarında yaşayan keşişlerin en önemli dinî gündemi olmuştur. Tartışma Calabrialı Barlaam'ın 1330 yılında Konstantinopolis'e gelişinden sonra başlamıştır. Barlaam'ın hikâyesi ilginçtir. Güney İtalya'da Latin ve Yunan nüfusun bir arada yaşadığı Calabria kentinde doğan Barlaam, Konstantinopolis'e geldiği zaman, matematik, astronomi ve mantık bilgisi sayesinde ön plana çıkmış ve üniversitede kürsü sahibi olmuş çok parlak, fakat kibirli bir entelektüeldi. İlk başta Ortodoks Kilisesi'nin aktif bir üyesi olan Barlaam, Yunanca ve Latinceye hâkim olduğu için, kiliseler arası birlik çalışmaları çerçevesinde papanın temsilcisi olarak Konstantinopolis'e gelen iki Dominiken keşişle görüşmesi için İmparator III. Andronikos tarafından görevlendirilmişti. Barlaam, 1339'da Ortodoksları temsilen Bizanslıların kiliseler arası birlik çalışmalarına niçin soğuk baktıklarını açıklamak üzere Avignon'da bulunan papaya elçi olarak gönderilmişti.

Konstantinopolis'te Akataleptos Manastırı'nın *hegoumenos*u da olan Barlaam'ın, bir dizi konferans sonrasında çok hızlı popüler olmasına karşın, ebedî olan ile fâni olan arasına kesin bir çizgi koyan teolojisi, bir süre sonra Ortodoks çevrelerde fazlaca Latin yanlısı olarak görülmeye başlandı ve tepki çekti. Barlaam daha da ileri giderek, ibadette yoğunlaşmayla ilahi nuru göreceklerini ve tanrılaşacaklarını düşünen Athos Dağı'ndaki keşişleri eleştirmeye başladı. Dahası, keşişlerin beden gözleriyle ilahi ışığı görebileceklerini iddia etmeleri karşısında, onları Messalian olmakla suçladı ve sapkın ilan etti. Kökeni IV. yüzyıl Mezopotamya'sına kadar geri giden Messalian düşünce, bir önceki yüzyılda Konstantinopolis'te hâlâ taraftar bulabiliyordu, çünkü sürgündeki Patrik II. Germanos (1223-1240), İznik'ten yazdığı mektuplarla artık Latin kontrolünde olan kaybedilmiş başkent halkını Messeliancılığa karşı uyarıyordu. Messeliancılığa göre, Âdem'in günahının bir sonucu olarak herkesin ruhunda bir kötülük (*demon*) vardı ve vaftizle def edilemeyen bu kötülük ancak yoğun ve sürekli ibadetle kovulabilecekti. Barlaam, özellikle İsa duasında nefeslerini tuttukları zaman, sürekli kalplerinin bulunduğu karın bölgesine bakan keşişlerle, *omfalopsykhoi* (ruhu göbeğinde olanlar) diye alay ediyordu.

Barlaam'ın eleştirilerine ilk karşı çıkan kendisi de bir *hesychast* keşiş olan Gregorios Palamas'tı. Palamas 1296'da Konstantinopolis'te aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, ancak eğitim süreci sırasında devlette bir memuriyet yerine manastır hayatını seçmiş ve 1316'da Athos Dağı'ndaki Vatopedi Manastırı'na girmiştir. Barlaam'ın keşişlere yönelttiği sert eleştirileri cevaplamayı kendisine görev edinen Gregorios Palamas, Barlaam'ı Latin tarzı teolojik mantık yürütmekle itham etti. Sadece entelektüel faaliyetle yetinmeyen Palamas, *Kutsal Münzevilerin Savunusu* adlı hacimli savunmasını yazdı ve bunun kısa bir özetini manastır liderlerine de onaylatarak, Barlaam'ın suçlamalarına bir cevap olarak başkente gönderdi. Bu girişim, bir konsil toplanabilmesi için başkentteki siyasi çevreleri de harekete geçirmeyi amaçlıyordu, çünkü Patrik Ioannes Kalekas, böyle bir toplantı için çok hevesli değildi. Barlaam'ın sapkınlıkla suçlaması karşısında, bir grup keşiş Gregorias Palamas önderliğinde 1340 yılı sonbaharında kente geldiği zaman, konunun bir konsilde tartışılması kaçınılmaz hâle geldi. Palamas'ın keşişlerden aldığı geniş çaplı güçlü destek, başkentte sadece dinî olarak değil, toplumsal ve siyasal olarak da etkisini gösterdi.

Ortodoks ilahiyatçı ve âlim John Meyendorff, Gregorios Palamas'ın teolojisini şöyle tanımlamaktadır: Vaftiz ve sürekli ibadet vasıtasıyla Tanrı bilgisi, bütün Hristiyanlara verilmiş bir tecrübedir; hem bu dünyada hem de öteki dünyada Tanrı "öz" olarak tamamen ulaşılamazdır, ancak insan, yoğun ibadet ve Tanrı'nın "lütfu" ve "kudretiyle" tanrılaşabilir. Tanrı özünün ulaşılamazlığı düşüncesi, Ortodoks gelenekte, Kaisareia Piskoposu Basileios (ö. 379) ve Eunomius arasındaki IV. yüzyıl ilahiyat tartışmasına kadar geri gitmektedir. Palamas Tanrı'daki "öz" ve "kudret" arasında ayrım yapmakta hem ilahi özün ulaşılamazlığını hem de aynı şekilde tanrısal yaşama katılmayı savunmaktadır. Palamas'ın görüşleri bu noktada 681 yılında toplanan VI. Genel Konsil'in benimsediği İsa'daki "iki öz" ve "iki kudret" tanımlamasını andırmaktadır.

Hesykhasm tartışmasını karara bağlamak için Konstantinopolis'te İmparator III. Andronikos'un başkanlığında Patrik Ioannes Kalekas'ın ve VI. Ioannes Kantakuzenos'un da katılımıyla 10 Haziran 1341 tarihinde toplanan bir günlük konsil, Barlaam'ın düşüncelerini reddederek Palamas'ı onayladı. Konstantinopolis'te hava Barlaam'ın aleyhine değişince, o da Calabria'ya geri döndü ve hatta daha sonra Latin teolojiyi kabul ederek Katolik oldu. Papa tarafından Güney İtalya'da Gerace kenti piskoposu olarak atanan Barlaam 1346'da tekrar Konstantinopolis'e geldi. Bu defa papanın elçisiydi. Barlaam'a ilişkin önemli bir bilgi parçası da onun hayatının sonlarında Rönesans'ın ünlü entelektüeli Petrarch'a Yunanca öğretmeye çalıştığıdır.



24- Hristiyanlıkta son mahkeme ve mahşer sahnesinin tasviri (Kariye)



Hesykhasm tartışması sadece felsefi bir problem değildi, aynı zamanda siyasal ve toplumsal yönlere de sahipti. Toplumsal yönü daha çok manastırlarla ilişkili olmasıydı; siyasal yönü ise kilisenin resmî doktrini olmak için devletin desteğine sahip olma zorunluluğuydu. İmparator III. Andronikos, Palamas'ı ve *hesykhast* doktrini kabul ettiği 1341 yılı konsilinden sadece birkaç gün sonra öldü ve geride İmparatoriçe Savoylu Anna'nın himayesinde dokuz yaşındaki oğlu V. Ioannes kaldı. Birkaç ay içinde başkentte 1347 yılında Ioannes Kantakuzenos'u iktidara getirinceye kadar sürecek bir iç savaş çıktı. Konstantinopolis'te, 1342 yılı konsilinde Palamas'ı destekleyen Kantakuzenos asi ilan edildi ve iktidarı kontrol eden grupla birlikte hareket eden Patrik Ioannes Kalekas ise Bulgar keşiş Akyndinos'un tavsiyesiyle Palamas'ın öğretilerini aklayan konsilin kararlarını iptal etti ve Palamas'ı da tutuklattı. Bu suretle Palamas bir anda, isyancı grubun manevi lideri hâline geldi. İç savaş ancak 1347 yılı başında Patrik Kalekas'ın azledilmesi ve Ioannes Kantakuzenos'un başkente girmesiyle sona erdi. Yeni dönemde toplanan bir dizi konsil, 1341'de alınan kararları yeniden benimsedi Palamas doktrinini yeniden akladı ve Palamas'ı da Selânik piskoposluğuna getirdi. Konstantinopolis'te 1351 yılında bütün Ortodoks kiliselerin temsilcilerinin katılımıyla toplanan büyük bir konsil, Palamas'ın teolojisini Ortodoks kilisenin "resmî dogması" olarak kabul etti. Palamas 1359'da ölümüne kadar Selânik piskoposu olarak kaldı ve ölümünden birkaç yıl sonra da Ortodoks kilisenin azizleri arasına alındı. Sonuçta mistisizm tartışması, Palamas'ın, Barlaam'a yönelttiği suçlamalarda da görüleceği gibi, aynı Arsenios şizması gibi, siyasal olarak Latin karşıtlığından beslenmiş bir hareketti. Ancak, mistisizm tartışmasının bir başka önemli yanı da, IV. yüzyıl manastırlarında benzerleri görülen bireysel münzeviliğin, yeniden ön plana geçmesiydi ki Konstantinopolis toplumunun XIV. yüzyılda karşılaştığı siyasal ve kültürel krizleri karşısında, manastırların öncülüğünde kimliklerinin saf iç özünü koruma çabası olarak da yorumlanmaktadır. Bu iç özü koruma kaygısı, Palamas doktrininin günümüzde hâlâ Ortodoks kilisenin resmî görüşü olmasını sağlamıştır.

Yolun Sonu: Floransa Konsili ve Konstantinopolis'te Tepkiler

Konstantinopolis ve Roma kiliseleri arasındaki birlik arayışları VIII. Ioannes (1425-1448) döneminde yeniden gündeme geldi. Bu yeni birlik arayışının gerisinde Balkanlar'da yoğunlaşmaya başlayan Osmanlı fetihleri vardı. Ankara Savaşı sonrasında yeniden toparlanan

Osmanlıların 1430'da Selânik'i fethetmesi Avrupa'da yankı uyandırmıştı. İmparator VIII. Ioannes ve Papa Eugenius arasındaki görüşmeler sonrasında ekümenik bir konsilin toplanmasına karar verildi. Papa da zor durumdaydı, çünkü Katolik temsilcilerin katılımıyla 1430'ların başından itibaren Basel'de devam eden bir konsilde, "papanın üstünlüğü" konusu tartışılıyor ve papanın gücünü azaltacak yasalar benimseniyordu. Dolayısıyla Bizanslıların geniş katılımıyla toplanacak bir konsil papanın gücünü geri kazanmasını da sağlayacaktı. İmparator Ioannes, ulaşım açısından konsil yerinin deniz kenarına yakın olmasını istediği için, papa, Basel'deki konsili Adriyatik kıyısına yakın Ferrara'ya nakletti. İmparator Ioannes başkanlığındaki doğulu heyette, Konstantinopolis Patriği II. Iosef, İznik Başpiskoposu Bessarion, İskenderiye, Antakya ve Kudüs patrikliklerinin temsilcileri, Kiev Başpiskoposu Isedorus, Efes Piskoposu Markos gibi en üst düzey din adamlarından oluşan 700 kişilik geniş bir delegasyon vardı. Özellikle patriklerin temsil edilmesi önemliydi, çünkü Konstantinopolis Kilisesi'nin benimsediği politik ideolojiye göre, en yüksek dinî otorite papa veya papalık değil, bütün patriklerin katıldığı ekümenik konsillerdi.

Doğu Roma heyeti, 1437 yılı sonlarına doğru Konstantinopolis'ten ayrıldı ve uzun bir yolculuktan sonra ancak ertesi yılın baharında Ferrara'ya ulaştı. İlk kriz selamlaşma esnasında ortaya çıktı, çünkü Patrik Iosef, Batı tarzında diz çökerek papayı ayağından öpmeyi reddetti ve papayla sadece kucaklaşabileceğinde ısrar etti. Bu şaşırtıcı değildi, çünkü VI. yüzyıldan beri yaygın olan pentarkhia (Roma, Konstantinopolis, İskenderiye, Antakya, Kudüs) içerisinde "üstünlük" değil sadece "onursal öncelik" vardı. Konsilde, filioque, ökarist ayininde kullanılan mayalı/mayasız ekmek, ruhban sınıfın sakal meselesi, günahkâr olarak ölen Hristiyanların cehenneme gidip gitmeyecekleri, mistik ibadet, Roma'nın üstünlüğü gibi pek çok konu tartışıldı. Konsilin sonuç bildirgesi, 6 Temmuz 1439'da papa ve imparator tarafından Latince ve Yunanca olarak ilan edildi. Konstantinopolis Patriği Iosef bu bildirgeden birkaç gün önce ölmüş ancak sonucu kabul edeceğini belirten bir dokümanı önceden imzalamıştı. Sonuç bildirgesi yeni bir dogma ilan etti. Buna göre, "Kutsal Ruh'un Babadan ve Oğul'dan geldiğini" bütün Hristiyanlar kabul edecek, Petros'un halefi ve İsa'nın temsilcisi olarak papanın üstünlüğü tanınacak, günahkârlar önce cehenneme gidecek ve cezalarını çekeceklerdi. Bu dogmayı imzalamayan iki kişiden birisi olan Efes Piskoposu Markos Eugenikos daha sonra birlik karşıtı yazılı ve sözlü muhalefetin merkezi oldu.

Floransa Konsili'nin çağdaşı ve birlik yanlısı tarihçi Dukas (d. 1400-ö. 1462), Konstantinopolis heyetinin birlik konusunda ne kadar gönülsüz olduğunu ifade ederken, Floransa'dan dönen gemiden inenlerin ilk sözünün, "İnancımıza ihanet ettik." olduğunu yazar. Bunun tarihsel olarak doğru olup olmadığını bilemeyiz, ancak başkent Konstantinopolis'teki hissiyatı yansıttığı kesindir, çünkü başkente döndüğü zaman, karısının bir süre önce ölmüş olduğunu öğrenen imparator, birlik politikasının gereğini yapacak enerjiyi kaybetti. Üstelik birlik karşıtları, Konstantinopolis'te birlik yanlılarını boykot etmeye başladılar. Floransa Konsili'ne imza atmayan iki din adamından birisi olan Efes Piskoposu Markos, çok geçmeden birlik aleyhine yazılı ve sözlü propogandaya başladı. Floransa'da ölen Konstantinopolis patriğinin yerine seçilen Kyzikos piskoposu, daha atanma töreninde Latin ruhbanların da bulunmasından dolayı, manevi önderliğini keşişlerin yaptığı halkın gözünden düşmüştü.

Konsilin sonuç bildirgesinde papalığın üstünlüğü konusu muğlak ifadelerle belirtilmiş, Bizans Kilisesi'nin geleneklerini sürdürmesine müsaade edilmişti, ancak geri kalan konular daha çok Roma bakış açısından formüle edilmişti. Konstantinopolis halkının buna tepkisi çok kesin oldu, çünkü halkın zihninde hâlâ 57 yıl süren Latin hâkimiyetinin acı hatıraları vardı. Floransa Konsili siyasi vaadini de gerçekleştiremedi, çünkü Osmanlıları Balkanlar'dan çıkararak Bizans'ı koruma sözü veren papanın ordusu 1444'te Varna Savaşı'nı kaybetti.

İmparator VIII. Ioannes Palaiologos'un halefi XI. Konstantinos 1448'de imparator olduğu zaman, II. Mehmed'e karşı yardım almak amacıyla Floransa Konsili'nin bir türlü hayata geçirilemeyen kararlarını uygulamak için son bir girişim yaptı. Ancak ne beklediği kadar askerî yardım geldi ne de imparator konsil kararlarını hevesle uyguladı. Floransa Konsili'nin katılımcılarından ve birlik yanlısı Kievli Isedorus, 1452 yılının son ayında papalık elçisi olarak Konstantinopolis'i ziyaret ettiği sırada Ayasofya'daki ayini Latin usulüne göre yapması halkın tepkisine neden olmuştu. Tarihçi Dukas'ın, Grand duke Notaras'a atfettiği meşhur "Kentte kardinal külahı görmektense Türk sarığı görmeyi tercih ederim." sözü bu esnada söylenmişti. Konstantinopolis için Hristiyan başkent olarak yolun sonu geldiğinde, fetihten bir gün önce (28 Mayıs gecesi) dua etmek için Ayasofya'da toplanan halkın ve imparatorun, Ortodoks geleneklere göre yaptıkları ayin, birlik tartışmalarının boşuna olduğunu gösteriyordu. Gerçekten tarihçi Dukas, Konstantinopolis halkının, kentin düşüşünü bile Floransa Konsili'nin kararlarını kabul edenlere Tanrı'nın bir cezası olarak gördüklerini yazmaktadır.

Sonuç olarak, şimdiye kadar sunulan MS IV-XV. yüzyıllar arası Konstantinopolis'in dinî tarihi bize ne öğretebilir? Konstantinopolis'te toplanan kilise konsilleri, Ortodoksluğun biçimlendirildiği platformlar olmanın yanı sıra, kilise kurumunu ve toplumu yönlendiren platformlardı. Devlet bu platformları, 381 (Konstantinopolis) ve 451 (Kadıköy) yılı toplantılarında üst düzey bürokratların girişimiyle statüsünü yükselttiği patrik vasıtasıyla kullandı. Bu konsiller aynı zamanda yeni başkentin başarılı bir şekilde dinî bir referans noktası olarak inşa edilmesinin zemini olmuştur. Konstantinopolis toplumunun üst sınıfları (patrik dâhil) tarafından himaye edilen manastırlar, toplumsal yaşamda oynadıkları kaynaştırıcı rolün yanı sıra, Ortodoks Hristiyanlığı'nın yayılmasını sağlayan ve toplumsal duyarlılıkların kontrol edildiği kurumlar olmuşlardır. Konstantinopolis'in zengin dinî topoğrafyası ana akım dışında kalan Hristiyan grupların önemli bir kısmının başkent toplumunun farklı katmanları arasında temsilciler bulabildiğini ve Ortodoksların ve diğerlerinin, modern çok kültürlü her kentte olduğu gibi, iç içe varolduklarını göstermektedir. Kaynaklarda, Nesturîlik, İkonacılık, Arsenios ve Roma ile girişilen birlik tartışmalarına Konstantinopolis toplumunun aktif katılımına işaret edilmesi, Ortodoksluğun oluşumunda kitlenin rolünü ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, özellikle birlik tartışmalarında görüldüğü gibi, patrikler ve kilise kurumu imparatorların izledikleri dış politika hedeflerinin destek unsurları olmuş, aksi durumda imparatorlar patrikleri görevden almaktan çekinmemişlerdir.

KAYNAKLAR

Akalın, Kutlu, "Co-Existence and Persecution: Sixth-Century Constantinople According to John of Ephesus", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 2011.

Alexander, Paul, "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos)", *DOP*, 1953, sy. 7, s. 35-66.

Angold, Michael, *Church and Society in Byzantium under Comneni*, *1081-1261*, Cambridge 1995.

Anna Komnena, *The Alexiad*, çev. E.R.A. Sewter, Harmondsworth 2009.

Bardill, Jonathan, "The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugess", *DOP*, 2000, sy. 54, s. 1-11.

Barnes, Timothy David., "The Consecration of Ulfila", *the Journal of Theological Studies*, 1990, sy. 41, s. 541-45.

Baynes, Norman, "Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy", *Byzantine Studies and Other Essays*, Oxford 1926, s. 145-156.

Brown, Peter Robert Lamont, "A Dark-Age Crisis: Aspects of Iconoclastic Controversy", *EHR*, 1973, sy. 88, s. 1-34.

Brown, Peter Robert Lamont, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS*, 1971, sy. 61, s. 80-101.

Brubaker, Leslie, ve John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850): The Sources: An Annotated Survey*, Aldershot 2001.

Cameron, Averil ve Judith Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Brill 1984.

Carr, Annemarie Weyl, "Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople", *DOP*, 2002, sy. 56, s. 75-92.

Chadwick, Henry, "The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon", *the Journal of Theological Studies,* 1955, sy. 6, s. 17-34.

Chadwick, Henry, *East and West The Making of a Rift in the Church, From Apostolic Times Until the Council of Florence*, Oxford 2003.

Charanis, Peter, "The Monk as an Element of Byzantine Society", *DOP*, 1971, sy. 25, s. 61-84.

Charanis, Peter, *Church and State in the Later Roman Empire, The Religious Policy of Anastasius the First, 491-518*, Madison 1939.

Chronicon Paschale 284-628 AD., çev. Mary Whitby ve Michael Whitby, Liverpool 1989.

Coleman-Norton, Paul Robinson, *Roman State & Christian Church, A Collection of Legal Documents to A.D. 535,* London 1966.

Dagron, Gilbert, *Emperor and Priest, The Imperial Office in Byzantium*, çev. Jean Birrell, Cambridge 2003.

Dagron, Gilbert, *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1984.

Dawes, Elizabeth, ve Norman Baynes, *Three Byzantine Saints, Contemporary Biographies translated from the Greek*, Oxford 1948.

Dijkstra, J., ve Geoffrey Greatrex, "Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of *O.Mon.Epiph. 59*)", *Millenium*, 2009, sy. 6, s. 223-264.

Dionysios Byzantios, *Anaplous Bosporu Per Bosporum Navigatio* (*Deniz Yoluyla Boğaz*), çev. Erendiz Özbayoğlu, İstanbul 2010.

Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, çev. Harry J. Magoulias, Detroit 1976.

Ducellier, Alain, ve Michel Balard, *Konstantinopolis, 1054-1261, Hıristiyanlığın Başı, Latinlerin Avı, Yunan Başkenti*, İstanbul 2002.

Dvornik, Francis, *Byzantium and the Roman Primacy,* New York 1979.

Dvornik, Francis, *The Photian Schism, History and Legend,* Cambridge 1948.

Elm, Susanne, "The Dog That Did Not Bark, Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople", *Christian Origins, Theology, Rhetoric and Community*, der. Lewis Ayres ve Gareth Jones, London ve New York 1998.

Eusebius, *Ecclesiastical History* X c., çev. Kirsopp Lake ve John E. L. Oulton, London 1994.

Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, çev. ve giriş Michael Whitby, Liverpool 2000.

Florovsky, Georges, “St. George Palamas and the Tradition of the Fathers”, *Sobornost,* 1960, c. 4, sy. 4, s. 165-176.

Frend, William Hugh Clifford, *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.

Garsoïan, Nina G., “Byzantine Heresy: A Reinterpretation”, *DOP*, 1971, sy. 25, s. 85-113.

Garsoïan, Nina G., *The Paulician Heresy*, *A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, The Hague 1967.

Geanakoplos, Dena John, “The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches”, *Church History,* 1995, c. 24, sy. 4, s. 324-346.

Geanakoplos, Dena John, “The Second Ecumenical Council at Constantinople (381): Proceedings and Theology of the Holy Spirit”, *Constantinople and the West, Essays on the Late Byzantine (Palaeoloagn) and Italian Renaissances and the Byzantine and the Roman Churches*, Madison ve London 1989.

Geanakoplos, Dena John, *Byzantium, Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, Chicago ve London 1984.

Geanakoplos, Dena John, “ VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274)”, *HTR*, 1953, c. 46, sy. 2, s. 79-89.

George Akropolites, *The History, Introduction, Translation and Commentary*, çev. Ruth Macrides, Oxford 2007.

Georges Pachymeres, *Relations Historiques,* V c., çev. giriş ve notlarla beraber Albert Failler ve Vitalien Laurent, Paris 1984, 1999.

Gill, Joseph, *The Council of Florence*, Cambridge 1959.

Gray, Patrick T. R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553),* Leiden 1979.

Grig, Lucy ve Gavin Kelly, *Two Romes, Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford 2012.

Haldon, John F., *Byzantium in the Seventh Century, Transformation of a Culture*, Cambridge 1990.

Hamilton, Janet ve Bernard Hamilton, Yuri Stoyanov, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c.1450*, Manchester 1998.

Hatlie, Peter, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, Cambridge 2007.

Hussey, Joan Mervyn, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986.

Ioannes Kinnamos, *Historia (1118-1176)*, çev. Işın Demirkent, Ankara 2001.

Ioannes Malalas, *The Chronicle of John Malalas: A Translation*, çev. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott v.dğr., Melbourne 1986.

John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints,* çev. Edward Walford Brooks, Paris 1923-25.

John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, çev. John Wortley, Cambridge 2010.

Kaçar, Turhan, “Eskiçağ Hıristiyanlığında Yol Ayrımı: Kadıköy Konsili ve Mirası”, *Doğu Batı*, 2009, sy. 49, s. 77-104.

Kaçar, Turhan, “IV. Yüzyıl Constantinopolis Kilisesi’nde Aryanizm’in Yükselişi ve Düşüşü”, *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (In memory of Prof. Dr. Işın Demirkent)*, İstanbul 2008, s. 145-159.

Kaçar, Turhan, “The Election of Nectarius of Tarsus: Imperial Ideology, Patronage and Philia”, *Studia Patristica*, 2010, c. 44-45, s. 307-313.

Kazhdan, Alexander, *Oxford Dictionary of Byzantium*, III c., Oxford 1991.

Klein, Richard, *Constantius II und Christliche Kirche*, Darmstadt 1977.

Kolbaba, Tia M., “Barlaam the Calabrian. *Three Treatises on Papal Primacy*: Introduction, Edition, and Translation”, *REB*, 1995, sy. 53, s. 41-115.

Kolbaba, Tia. M., “Meletios Homologetes, *On the Customs of the Italians*”, *REB*, 1997, sy. 55, s. 137-168.

Kolbaba, Tia M., *Inventing Latin Heretics, Byzantines and the Filioque in the Ninth Century*, Kalamazoo 2008.

Krausmüller, Dirk, “The Rise of Hesychasm”, *The Cambridge History of Christianity: Eastern Christianity,* ed. Michael Angold, Cambridge 2006, c. 5, s. 101-126.

Lane Fox, Robin, “The Life of Daniel”, *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Early Empire*, ed. Mark J. Edwards ve Simon Swain, Oxford 1997, s. 175-225.

Laurent, Vitalien, “La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII S. (1208-1309)”, *REB*, 1969, sy. 27, s. 129-150.

Lenski, Noel, “Valens and the Monks: Cudgeling and Conscription as a Means of Social Control”, *DOP*, 2004, sy. 58, s. 93-117.

Limberis, Vasiliki, *Divine Heiress, The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, London ve New York 1994.

Liudprand of Cremona, *The Embassy to Constantinople and Other Writings*, çev. Frederick Adam Wright, London 1993.

Lowden, John, *Early Christian and Byzantine Art,* London 1997.

Macrides, Ruth, “Saints and Sainthood in the early Palaiologan Period”, *The Byzantine Saint: University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies*, der. Sergei Hackel, London 1981, s. 67-87.

Majeska, George P., *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington 1984.

Mango, Cyril., “The Conciliar edict of 1166”, *DOP* 17 (1963)s. 317-330.

Mango, Cyril, *Byzantium, The Empire of the New Rome*, London 1980.

Mayr-Harting, Henry, “Liudprand of Cremona’s Account of His Legation to Constantinople (968) and Ottonian Imperial Strategy”, *EHR*, 2001, c. 116, sy. 467, s. 539-556.

McGuckin, John Anthony, “Nestorius and the Political Facions of Fifth-Century Byzantium Factors in His Downfall”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 1996, c. 78, sy. 3, s. 7-21.

Menze, Volker–Lorenz, “The Making of a Church: The Syrian Orthodox in the Shadow of Byzantium and the Papacy”, doktora tezi, Princeton University, 2004.

Meyendorff, John, “Justinian, the Empire, and the Church”, *DOP*, 1968, sy. 22, s. 45-60.

Meyendorff, John, “Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy”, *DOP*, 1988, sy. 42, s.157-165.

Meyendorff, John, “Society and Culture in the Fourteenth Century Religious Problems”, *XIVe Congrès International des Etudes Byzantines,*

Rapports I, Bucharest 6-12 September 1971, s. 51-65.
Meyendorff, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974.
Morris, Rosemary, *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995.
Müller-Wiener, Wolfgang, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*, çev. Ülker Sayın, İstanbul 1998.
Nicephori Patriarchae Constantinopolitani, *Breviarium Historicum*, çev. Cyril Mango, Washington 1990.
Nicol, Donald MacGillivray, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, The Birkbeck Lectures 1977*, Cambridge 1979.
Nicol, Donald MacGillivray, "The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274", *Studies in Church History 7, Councils and Assemblies*, Cambridge 1971, s. 113-146.
Nicol, Donald MacGillivray, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge 1993.
Niketas Choniates, *O City of Byzantium, Annals*, çev. Harry J. Magoulias, Detroit, 1984.
Niketas Khoniates'in Historiası, 1195-1206, çev. Işın Demirkent, İstanbul 2004.
Obolensky, Dmitri, *The Bogomils*, Cambridge 1948.
Palladius, *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom*, çev. ve notlar, Robert T. Meyer, New York 1985.
Papadakis, Aristeides, "Byzantine monasticism reconsidered", *ByzantinoSlavica*, 1986, sy. 47, s. 34-46.
Percival, Henry R., *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, Their Canons and Dogmatic Decrees*, Edinburgh 1899.
Philostorgius, *Kirchengeschichte*, ed. Joseph Bidez ve Friedhelm Winkelmann, Berlin 1972.
Price, Richard ve Michael Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool 2005.
Price, Richard, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", *Chalcedon in Context Church Councils 400-700*, ed. Richard Price ve Mary Whitby, Liverpool 2009.
Price, Richard, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy, I-II*, Liverpool 2009.
Ritter, Adolf Martin, *Das Konzil von Constantinopel und Sein Symbol*, Göttingen 1965.
Rufinus, *Church History*, çev. Philip R. Amidon, Oxford 1997.
Runciman, Steven, *The Eastern Schism, A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIthe Centuries*, Oxford 1955.
Runciman, Steven, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968.
Runciman, Steven, *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947.
Sayar, Mustafa Hamdi, "Eskiçağ'da İstanbul'da İnançlar ve Kutsal Alanlar", *Tarih İçinde İstanbul Uluslar arası Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul 2011, s. 79-86.
Sharf, Andrew, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995.
Sokrates, *Kirchengeschichte*, ed. Gunther Christian Hansen, mit Beiträgen von Manja Širinjan, Berlin 1995.
Sozomenus, *Kirchengeschichte*, ed. Joseph Bidez ve Gunther Christensen Hansen, Berlin 1960.
Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice, "The Council of Chalcedon" (Michael Whitby tarafından ilavelerle), *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford 2006, s. 259-319.
Stephanides, Basileios, "Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel", *ZKG*, 1936, sy. 55, s. 127-157.
Talbot, Alice-Mary, "The Restoration of Constantinople under Michael VIII", *DOP*, 1993, sy. 47, s. 243-261.
Tanner, Norman, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington 1990, c. 1.
Telfer, William, "Paul of Constantinople", *HTR*, 1950, sy. 43, s. 30-92.
Theodoret, *Historia Ecclesiastica*, çev. Blomfield Jackson, *The Ecclesiastical History*, Edinburgh 1996.
Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, çev. Cyril Mango ve Roger Scott, Oxford 1997.
Theophylactus Simocattes, *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction ve Notes*, çev. Mary Whitby ve Michael Whitby, Oxford 1997.
Van Dam, Raymond, *Rome and Constantinople, Rewriting Roman History During Late Antiquity*, Texas 2010.
Winkelmann, Friedhelm, "Die Bischöfe Metrophanes und Alexandros von Byzanz", *BZ*, 1996, sy. 59, s. 47-71.
Woods, David, "The Date of the Translation of the Relics of Ss. Luke and Andrew to Constantinople", *VC*, 1991, sy. 45, s. 286-292.
Zachariah, *The Syriac Chronicle*, çev. F.J. Hamilton ve Edward Walford Brooks, London 1899.

BİZANS KONSTANTİNOPOLİS'İNDE

KİLİSE, EV VE GÜNLÜK HAYATTA DİN

BRIGITTE PITARAKIS*

Ev ve kilise Konstantinopolis sakinlerinin hayatlarında iki ana eksendi. Bununla beraber Bizanslıların dinî hüviyetinin teşekkülü, yüzyıllar alan uzun bir sürecin neticesi idi. Bu süreç aynı zamanda Doğu ile Batı arasına köprü kuran geniş bir coğrafi alan üzerinde değişik kültürlerden gelen zengin bir tesirler manzumesi ile iç içe geçişleri ve bütünlenişi de kapsar. 330'da Konstantinopolis'in kuruluşundan 726'da ikonoklazm [G. *eikonoklastes*: tasvir kırıcı] hareketinin patlak verişine kadar, başkentte kabaca Geç Antikite diyebileceğimiz dönemde dinî hayat, Roma hayatının asli özelliklerinin kaynağıydı. Konakların geniş iç avluları, sigma şeklindeki bir masanın etrafında hafifçe kaykılarak oturan konuklara ziyafetler, ılık suyla karışık şarap tüketimi, hamamlara devam ediş ve içtimai mevkinin ifadeleri olarak vücut bakımı ve gösterişli mücevherat; bunların hepsi Roma hayat tarzını aksettirir. Mese (bugünkü Divanyolu Caddesi) gibi büyük, kemer altı caddeler boyunca dizilmiş dükkân ve işyerlerinin ikinci katları genellikle mütevazı yaşama alanlarıydı, fakat arkeolojik bulgular Bizans başkentinde çok küçük konutların mevcut olduğunu göstermektedir. Bununla beraber maddi kültür, Bizanslıların ev içi hayatlarının belli başlı veçhelerine çok kıymetli nüfuz imkânları sunmaktadır.

Konstantinopolis'te toplumun Hristiyanlaşmasına dindar imparator timsali, kiliselerin inşa ettiricisi ve dinî tesislerin kurucusu ön ayak oldu. Mesih'in büst portresini sikkelerin üzerine ilk kazıtan İmparator II. Iustinianos (685-695 ve 705-711) idi ve daha sonra VI. Leon (886-912) Bakire Meryem'i kendi altın sikkelerine ilave etti. Leon'un bu girişimi belki, kısırlık sorunları yaşayan Zoe Karbonopsina'dan ilk oğlu VII. Konstantinos Porfirogennetos'un doğumuna Bakire'nin mucizevi tavassutuna bir şükran olarak izah edilebilir. Sikkelerin üzerine dinî içerikli resimlerin kazınması büyük dinî simaların suretlerinin, bilhassa mucizeler gösteren tasvirlerin yayılmasını teşvik etti. Resmî belgelerin sıhhatinin tevsikine hizmet eden, imparatorluk ve kilise görevlileri tarafından kullanılan kurşun mühürler başta olmak üzere bu suretler çok çeşitli vasıtalar ile yayıldı.

VIII. yüzyılda ikonoklazm/tasvir kırıcılık buhranının sebebiyet verdiği dinî tartışmalar tasvirler ve mukaddes emanetler kültünün yoğunlaşmasıyla birlikte manastırcılık hareketinin ve özel dinî kurumların büyük bir patlama gösterdiği Konstantinopolis'te Bizanslıların dinî hayatının yeniden şekillenmesine hizmet eden bir temel işlevi gördü. Dinî suretlerin veya tasvirlerin Tanrı'nın inananlara lütfunun ulaşmasına bir vasıta olarak hizmet ettiğine inanılıyordu. Mesih'in Bakire Meryem'in rahminde tecessüdü/ete kemiğe bürünmesi Ruhulkudüs'ün insanlara intikalinin yolunu açmıştı. Ruhulkudüs'ün önce azizlere bahşedildiğine ve ardından Tanrı'nın inananlara mucizeler gösteren gücünün taşınması için vasıta işlevi gören suret ya da tasvirlerine taşındığına inanılıyordu. Bununla beraber Tanrı'nın lütf-u keremine mazhar olmak için, inanç zorunlu ön şarttı.

Kişilerin özel hayatındaki ibadet, taat alışkanlıklarında göze çarpan bu değişiklikler yeni tasvir türlerinin yayılmasına kapı aralayan bir el sanatları imalatçılığının gelişmesine katkıda bulundu. İstanbul Yenikapı'daki Theodosios Limanı hafriyatından çıkanların gösterdiği türden Kutsal Belde'den hatıra eşyalar, bir müddet devam edecek olan bir kutsal yolculuk furyasının önünü açtı. Bu furya Ortodoksluğun iki dogmasına -tecessüd/ete kemiğe bürünme ve mağfiret/kurtuluş- dikkat çeken evrensel bir karaktere haiz muska yahut hamaillerin toplu üretiminin tedricen yerini aldığı zamana kadar devam etti. Tasvir kırıcılık hareketinin sona erdiği tarihten X ve XI. yüzyıllara kadar ibadet taat şekillerine mukaddes emanetler kültü egemen oldu. Buna mukabil Komnenos Hanedanı devrinden Geç Bizans dönemine kadar ikonalar dinî merasimlerin odak noktasını teşkil etti. Sofuluk azizlerin suretleri ile kendini göstermeye başladı. Bunlar ruhban sınıfına ait geleneksel pozlarından

* Centre national de la recherche scientifique (CNRS)

sıyrılıp zaman içerisinde daha insani ifadeler kazandı ve böylece Bakire ile Mesih arasında anaca kucaklama ve Mesih'in ıstırabının ortaya çıkardığı elem ve kederin remzlerle ifade edildiği tasvirlere dönüştü. Dinî tasvirlerin geleneksel olarak önünde durduğu soyut altın zeminlerin yerini tabiat manzaraları ve ev hâlleri aldı. Suret ve tasvirler dinî ilahilerin ve manzumelerin dile getirdiği heyecan ve hissiyattan güçlü biçimde etkilendi.

Kilisede Din

Bizans döneminin ilk zamanlarında imparatorlar, Hristiyanlık tarihine ait kutsal kalıntıların önde gelenlerinin nakline yer sağlayacak abidevi kilise binaları yaptırarak Konstantinopolis'in Hristiyan kimliğinin şekillenmesinde etkin rol oynadılar. Mukaddes emanetlerin Konstantinopolis'e nakli XI. yüzyıl ortalarında tasvir kırıcılık hareketinin sona ermesiyle artış kaydetti. Dünyevi kurumları ile saray ve Atmeydanı arasındaki topoğrafik bağ açısından Yeni Roma olarak kabul edilmiş olan Konstantinopolis, böylece zaman içerisinde Yeni Kudüs hüviyeti kazandı. İmparator Iustinianos'un Süleyman Peygamber ve mabedinin hükmünü yitirdiğini ilan ettiği Ayasofya'nın açılış töreni ile Bizans kilise binası güçlü bir sembolik anlam kazandı ve imparatorun katılımının özel bir anlam kazandırdığı merasimler ile birlikte Bizans'a mahsus ayin törenlerinin doğumuna yol açtı.

Kilise binasının muhtelif unsurları yeryüzünde cennet olarak hissedilen bir atmosfer oluşturmak üzere bir araya getiriliyordu. Ayasofya'da bunlara bilhassa havada asılı duruyormuş izlenimi veren muhteşem bir kubbe ile örtülü binanın kendisi, altın mozaik işleri ve duvarları kaplayan renkli mermerler, altın ve gümüş kaplamaları ve değerli taşlar kakmacılığı, kubbe alnındaki pencerelerden süzülüp gelen ve kafes örgü gümüş disklerdeki cam kandillerin (*polykandela*) zengin ağının sağladığı sunî ışıkla tezat teşkil eden tabii ışık dâhildir.

Kandiller için camın yaygın kullanımı IV. yüzyılda ortaya çıkan bir yeniliktir. Bu kandillerin bakımı, temizlenmesi ve yağlarının düzenli olarak tedariki, sağlam ve düzenli bir mali bağışı gerekli kılıyordu. Tabii ışıkla bütünleşen suni aydınlatmanın özenli düzenlenişi kilise içi simgeciliğinin etkisini artırmış ve ibadet edenlerin şimdiki zamanı ile ebediyet arasında esrarlı bir iç içe geçişi desteklemişti. Toplu duaların sözleri ve ayin hareketleri de gelip geçicilik yahut bir zaman dilimi ile sınırlılık düşüncesinin bulanıklaşıp belirsizleşmesini artırıyordu.

Bizans başkentinde ayinler iki ana kısma ayrılmıştı ve bu, rahip zümresinin iki merasim girişinde



1- Hz. İsa'nın âmâ ve dilsizi iyileştirmesinin tasviri (Kariye)

ifadesini buluyordu. İlk kısım, Sözlü Ayin, Küçük Giriş ile açılıyordu. Bu esnada rahip zümresi, İncil-i Şerifi *templon*dan -harim yahut kutsal yeri kilise ortasından, ruhban sınıfını halktan ayıran bir paravana ya da duvar; Ayasofya'daki törende Bizans imparatoru bu ayrımın dışında tutulurdu- geçerek Aşa-i Rabbanî sofrasından kilise ortasına taşıyor ve ardından tekrar Aşa-i Rabbanî sofrasına dönüyordu. Ayinin ikinci kısmı, Aşa-i Rabbanî yahut Ekmek Şarap Ayini, Büyük Giriş ya da Sırların Girişi ile başlıyordu. Bu esnada rahip zümresi ekmek ve şarabı hazırlandıkları müştemilat ya da kilisenin özel törenlere ayrılmış ek bölümünden Aşa-i Rabbanî sofrasına taşıyorlardı. Aşa-i Rabbanî ekmeği, değerli madenden yapılma bir tabağın üzerine yerleştiriliyor, şarap da ayin kadehine dökülüyordu. Aşa-i Rabbanî sofrası ve ayin kapları ince nakışla süslenmiş örtülerle örtülüyordu. Aşa-i Rabbanî ekmeğini madeni ayin tabağını (*aer*) kaplayan özel örtü ile temastan korumak için örtü iki yarım daire çubuktan yapılma yıldız şekilli madeni bir nesnenin (*asteriskos*) tepesine yerleştiriliyordu.

Kilisenin zengin gümüş hazineleri Bizans'ın ilk dönemlerinde geçerli olan Aşa-i Rabbanî ayini kaplarını bağışta bulunan kimselerin kurtuluş niyazları ile süsleme geleneğini temsil eder. Buna mukabil,



2- Çocuk İsa ve Meryem (sağ tarafta) ve Hz. İsa'nın tasviri (Kariye)

Orta Bizans döneminden itibaren ekmek ve şarabın dönüşümü anında rahipler tarafından okunan İncil'den bölümler ile karşılaşılır. Büyük Giriş alayında aynı zamanda buhurdanlıkları/tütsü kaplarını sallayan rahip yardımcılarını ve *rhipidia*, *hexapteryga* ya da altı kanatlı varlıklar da denilen ayin yelpazelerini taşıyan diğerleri de yer alır. Tütsünün yükselen dumanı ibadet edenlerin dua ve niyazlarının Tanrı'ya yükselişini temsil eder, *hexapteryga* ise İşaya'nın kehanetinde sözü edilen (İşaya 6: 3) Tanrı tahtına muhafızlık eden sarafları [İbr. *śĕrāphīm*] akla getirir.

Ayin merasimi, kurtuluş tarihinin belli başlı sahnelerini yeniden canlandırır. Aşa-i Rabbanî ayininin en yüksek noktasına Evharistiya sırrının kabul ve tasdik edildiği anda ulaşılır: Rahip ekmek ve şarabın Mesih'in bedenine ve kanına dönüşmesini gerçekleştirmek üzere Ruhulkudüs'ün inişi için dua ve niyazda bulunur. Ayinin sonunda bir *antidoron*, "hediye yerine hediye" yahut



kutsanmış ekmek dağıtımı da yapılıyordu. Evharistiyada olduğu gibi takdis edilmemiş olan bu küçük ekmeklerin üzerine bir haç şekli veya IC XC NIKA, "İsa Mesih galip gelsin!" coşkulu dileğini teşkil eden harfler çiziliyordu. Ayin; dualar ve ilahilerin ve dinî suret yahut tasvirlerin yardımıyla ibadet edenlerin Tanrı'nın ebedî zamanını içinde yaşanılan ana getirmelerini ve Tanrı ile sanki bilfiil orada hazır ve nazırmış gibi rabıta kurmalarını mümkün kılıyordu. Tasvir kırıcılık hareketini takipeden dönemde Konstantinopolis'te kilise mimarisinin gelişimi ayin ile hatırasını yâd etmek için bir türbe olarak kullanılan yapıya dayanıyordu. Küçük ölçekli kiliselerin haçı esas alan dört köşe şekli, merasim girişleri için uygun yer sağlıyordu. Yanda bulunan geçitlerde toplanmış cemaat orta bölme yahut sahanlıkta gerçekleşen iki yürüyüşü seyredebiliyorlardı. Ayinin büyük bölümünün gerçekleştiği kutsal yer ya da harim neredeyse kilise ortasındaki her yerden görülebiliyordu. Orta ve bilhassa Geç Bizans döneminde mevcut yapılara cenaze merasimleri için gezici türde kiliseler eklendi.

Templon denilen duvar yahut paravana, ibadet edenlerin odak noktası ve inananların dikkatinin düğümlendiği yerdi. Konstantinopolis'teki erken dönem Bizans kiliselerinde bu, genellikle mermer levhalardan yapılmış alçak bir duvardı. Levhalar arasına yerleştirilmiş sütunların üstü uzun bir saçaklık yahut sütun pervaz ile kapatılıyordu. Evharistiya sırrının kabul ve tasdik edildiği anda *templon* perdelerle kapatılırdı. Ayasofya'da gümüş kaplamalar mermer *templon*u yükseltiyordu. Aziz Polyeuktos Kilisesi'ndeki (Saraçhane) Mesih, Bakire ve çocuğun büstlerini gösteren VI. yüzyıl oyma levhalar dizisi muhtemelen ilk başta templonun üst tabanında idi.[2] Her bir levhanın alt kısmında tahta çivi deliği vardır ve anlaşılan bu, ihtirama binaen kandil asmak için kullanılıyordu. Tasvir kırıcılık buhranının ardından suret ya da tasvirler kültünün evrimiyle *templon* gerçek bir tasvirler duvarı hâline geldi ve bütünüyle onlarla kaplandı. Mesih'in hayatından -Cebrail ile getirilen haberden Bakire'nin dünya hayatından göçüşüne kadar, kronolojik bir dizi içerisinde düzenlenmiş- standart bir devir (*dodekaorton,* ya da On İki Yortu) ikonalı duvar süsü üzerinde yaygın bir tasvirdi. Bu duvar süsü Bakire Meryem ile Vaftizci Yahya'nın ortadaki Mesih'in yanında durduğu merkezî bir Deisis'in her iki yanının üzerindeki tabanda bulunuyordu. Bu arada genellikle her iki yanı da boyanmış olan büyük tasvirler *templon*un sütunları arasına asılıyordu.

Kutsallıklarını artırmak amacıyla büyük tasvirlerin önünde kandillerin yakılması âdeti yahut usulü Konstantinopolis'teki kilise ayinlerinin bir parçasını oluşturuyordu. Tazim ve ihtiram nişaneleri olarak kandillerin yakılması, cam kupalara doldurulan yağa Tanrı hoşnutluğuna vesile olacağına inanılan hoş kokan ıtır yahut rayihanın ilavesini içeriyordu. Sümbül yağı,

2 Richard M. Harrison, *Excavations at Saraçhane in Istanbul 1: The Excavations, Structures, Architectural Decoration, Small Finds, Coins, Bones, and Molluscs*, Princeton 1986.

kullanılan en değerli ıtırdı. Yağlı kandillerden yükselen hoş kokulu esintileri, azizleri ve onların tasvirlerini tazim ve ihtiram merasiminin bir parçası olan tütsülerin yakılması ile daha da güçlendiriyordu. Bir kilisenin en kutsal tasvirlerinin önünde yanan yağın tedavi edici ve şeytan çıkarıcı özelliklerinin olduğuna inanılıyordu. Yağ aynı zamanda mesh etme amacıyla inananlara dağıtılmak üzere küçük imbiklere veya cep şişelerine de dolduruluyordu.

Kilise takviminde uygun anma merasimlerini içeren değişken ve sabit yortu günleri belirlenmişti. Azizlerin yortu günlerinde hatırası tes'id edilecek azizin tasviri özel bir sehpa ya da masa üzerine konur ve çiçeklerle süslenirdi. Yortularla birlikte anılan önemli merasimler arasında, Mesih'in Vaftizci Yahya tarafından vaftizinin ve Ruhulkudüs'ün tezahürünün hatırasının yâd edildiği 6 Ocak (Batı Epifanya'sına[3] karşılık olarak) Tecelli [*Theophania*] Yortusu'nda suların büyük takdisi kaydedilebilir. Merasim esnasında rahip önünde kandiller ve buhurdanlıklar taşıyan diyakozların ardından bir *phiale* veya büyük bir havuza yaklaşır. Özel bir kulpu veya kabzası olan bir haçla Ürdün'de Mesih'in vaftizinin sembolik bir temsili olarak suları takdis eder; cemaat de takdisin ardından su serpilerek takdis edilir.

Aşa-i Rabbanî ayini ve kilise takviminin muhtelif yortuları etrafındaki kutlamalara ilave olarak vaftiz gibi dinî merasimler dizisi ve mesela evlilik ve cenazeler gibi inananların hayatında yer işgal eden törenler kilise ayinlerine dâhildi. Suya daldırma ile yetişkin vaftizinin âdet hükmünde olduğu Bizans'ın ilk dönemlerinde kiliselerin vaftiz bölümleri devasa vaftiz kurnalarıyla mücehhez müstakil binalardı. Hristiyanlığın yayılmasıyla vaftiz, bebeklerle sınırlandı ve vaftiz merasimleri de kilisenin içine alındı. Bu genellikle kiliselerin dış dehlizinde duran küçük, taşınabilir bir vaftiz kurnası içinde icra ediliyordu. Vaftiz merasiminde rahip, takdis edilmiş merhem (*myron*) ile vaftiz edilen kişinin alnı üzerine haç işareti yapar.

Cenaze törenleri de keza kiliselerin dış dehlizlerinde icra ediliyordu. Burası aynı zamanda ekseriya defin yeri işlevi de görüyordu. Ceset toprağa verilmek üzere iken rahip, haç şeklinde döktüğü yağ ile cesedi mesh ediyordu. Tanrı'nın zamandan münezzeh oluşunun remz yahut işaretleri olarak ışıklar cenaze merasiminin temel bir unsuruydu ve ölüye son ve ebedî mekânına doğru yolculuğunda kılavuzluk yapacağı farz ediliyordu. Bizans'ın orta ve son dönemlerinde Konstantinopolis'te özel dinî kurumların çoğalması yarım kubbe boşluğundaki abidevi *Anastasis* ya da "Cehennem Azabı" resmiyle Kariye Camii'ndeki gibi, defin merasimlerinin yapıldığı küçük kiliselerin yapılması için uygun iklimi oluşturdu.

Nikâh veya evlilik töreni Bizans'ta aile birliğinin teessüsüne işaret eden büyük bir dinî merasim olarak kabul ediliyordu. En azından X. yüzyıldan itibaren Bizans'ta evlilik törenleri kilisenin içinde cereyan eden nikâh takdisi ve taç giyme merasimini içinde barındırıyordu. Taç giyme aynı zamanda Roma düğünlerinin de ananevi bir unsuruydu, fakat kilise babalarının yazılarında şehevi arzuya karşı kazanılmış bir zaferi ifade eden Hristiyanlığa özgü sembolik bir anlam kazandı. Roma döneminden kalan bir başka ananenin devam ettirilmesi ile zengin konaklarda düğün mücevheratı arasında altından bir evlilik kemeri ve yüzükler yer aldı. Evlilik kemerlerinin büyük madalyon şeklindeki tokaları ve yüzük taşları genellikle *dextrarum junction* veya ellerin birleşmesinin ya da gelin ve güveye Mesih tarafından taç giydirilmesinin temsilini taşıyordu.

Düğün merasimi esnasında rahip, evlilik taçlarını gelin ve güveyin başları üzerinde tutarken makamlı olarak Mezmurlar 21: 3'ten (*Septuaginta* 20: 3) bir ayet okuyordu: "Başına değerli taştan bir taç koydun." Kimi zaman evlilik yüzüklerinin kaşlarında ortada bir haç motifiyle Roma üslubuna uygun birbirine bakan karı koca büstlerine tesadüf edilir. Hristiyan inancının umumi remzi haç, Bizanslıların sofuluğuna işaret eden başlıca semboldür. Bir nesne olarak yaygın tarzda kullanılmazdan evvel kilise babaları koruyucu bir vasıta, her türlü kötülüğe karşı evrensel bir silah olarak haç işaretinin gücünü yayıp yücelttiler.

Evde Din

Konstantinopolis evlerinde gündelik hayat cin yahut iblis tehlikesinin güçlü etkisi altındaydı. Bu öyle yaygın bir endişeydi ki Bizanslıları kötülüğü savıp Tanrı'nın iyiliğini üzerine çekmeyi amaçlayan bir vasıtalar şebekesi oluşturmaya sevk etti. Hastalık ve her türlü maddi hasar, zarar türü bu iblislerin tasallutuna izafe edildiği için ibadetler ve ayinler ekseriya iblislerin afsunlanmasını içeriyordu. İblisler, Mesih'in adıyla kovuluyor, meleklerden ve başmeleklerden ilave yardım isteniyordu. Semavi lütufları cezbetmeyi amaçlayan koruyucu sözler, işaretler ve tasvirler, iyilik afiyet dilekleri ev içindeki eşyaların, banyo kovaları veya ibrikleri, leğen takımları, kulak temizleyicileri, kürdanlar gibi yiyecek, içecek ve temizlik malzemelerinin üzerine yerleştiriliyordu.

3 [G. Epiphaneia: Tecelli.]



3- Havariler Kilisesi'ndeki İmparatorluk mezarlığına ait olduğu tahmin edilen lahit (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

Haçtan sonra en yaygın düstur ya da deyimler arasında "Tek bir Tanrı vardır" veya "İsa - Mesih Galip Gelsin" ya da genellikle Χ(ριστὸν) Μ(αρία) γ(εννᾷ) (Meryem Mesih'i doğurdu) diye okunan ΧΜΓ ya da Χ(ριστὸς) Μ(ιχαὴλ) Γ(αβριὴλ) (Mesih, Mikhael, Gabriel) gibi akrostişler vardı. Sofra takımları arasında ananevi Roma tarzı büyük av sahnelerinden alınma hayvan ve bitki motifleri repertuvarının yanı sıra Hristiyanlığa mahsus özellikler ile karşılaşılır. Sözgelimi erken dönem Bizans sofra takımı, VI veya VII. yüzyıldan kalma on iki çorba kaşığı takımı üzerindeki süsleyici yazılar on iki havarinin ismini içerir, klasik zevki yansıtan aynı döneme ait başka örnekler ise Vergilius'un mısralarına veya Yedi Bilge'nin sözlerine yer verir. Ev idaresi, kıymetli şeyleri ve gıda maddelerini koruma altına alan bir mühür yüzük taşıyan kadınlara bırakılıyordu. Bazı hâllerde bu aile mührü gıyaplarında kocaları adına resmî vecibe veya mükellefiyetlerin icabını yerine getirmelerine de izin veriyordu. Bu yüzük mühürlerin üzerinde ekseri Bakire Meryem'in temsilleri veya Cebrail vasıtasıyla Hazreti Meryem'e müjdelenen haber gibi Bakire'nin analık rolünü ihtiva eden Mesih ile ilgili bir tablo vardır.

Bizans'ta ev içi mekânlarda tütsü yakılması mutat bir uygulamaydı. Duman ve onun yaydığı güzel koku havanın temizlenmesine ve saflaşmasına hizmet ediyor, hoş bir hava oluşturuyor ve iblisleri evi terk etmeye zorluyordu. Fena kokular ölüm, hastalık ve iblislerle bir tutuluyor, buna mukabil tütsülerin rayihası hastalığın yayılmasını engelliyor ve hastaları iyileştirebiliyordu. Bundan başka daha önce işaret edildiği üzere tütsü kokusunun dua ve niyazların Tanrı'ya ulaşmasına vesile olduğuna inanılıyordu. Bizans kiliselerinde buhur yakılması usulü öyle görünüyor ki kadim Roma'ya uzanan ev içi kullanımından neşet etmektedir.

Aydınlatma araçlarında kokulu yağ yakılması yine hem kilise merasimlerinde hem ev hayatında karşılaşılan bir başka ortak unsurdur. Kiliselerde kullanılan büyük kandil tiplerine de evlerde tesadüf edilebiliyordu, fakat ekseriya daha küçük boyutlu olanlar revaçtaydı. Dolayısıyla cam kandiller ve *polykandela* kilise kullanımıyla sınırlı değildi. Evlerde karşılaşılan en yaygın fener ya da kandil tipi üç ayaklı bir sehpanın üzerinde duran fitil işlevini bir emziğin (ağızlık) gördüğü kapalı yağlı kandildir. Genellikle balçık veya bronzdan yapılan bu tür kandillerin ekseriya haç biçiminde bir tutacağı olurdu. Bunların imalatının mumların kullanılmaya başlanması ile birlikte VII. yüzyıldan sonra kesildiği anlaşılmaktadır. Tanrı'nın işrak ve ihtişamı olarak ışık simgeciliğini aksettiren Grekçe kitabeler ΦΩΣ ΖΩΗ (Nurani Hayat) ya da ΦΩΣ ΧΡΙΣΤΟΥ ΦΑΙΝΕΙ ΠΑΣΙ (Mesih'in ışığı her



4- Melek tasviri (Ayasofya)

şeyi aydınlatır) kısaltılmış şekliyle genellikle kandillerin gövdesi üzerinde bir süs olarak kullanılıyordu. Bu koruyucu ifadeler mücevherat üzerine de kazınıyordu. Haç, bu tür yazılar için en yaygın destektir.

Asılan dokumalar genellikle mekânı bölmek, duman ve havanın dolaşımına meydan vermemek için kullanılıyordu. Bu tür dokumalar, yatak örtüleri ve elbiseler lütuf, bağış ve şansı celbetmek için ekseriya dinî nitelikli ve kötülüğe karşı koruyucu motiflerle süsleniyordu. Mısır'da saklanmış olan erken dönem Bizans dokumaları bir yılan ya da ejderhaya mızrak saplayan kutsal binici tasvirinin, keza her zaman her yerde var olan haçın yaygınlığını ortaya koymaktadır. Nazarlık ya da tılsımlarda karşımıza çıkan en yaygın motif budur ve Aziz Theodorios ile Aziz Greorgorios gibi savaşçı azizlerin tasvirlerinin konusunun ana örneğini sunar.

Sofuluk, ahlak ve dinî merasimlerin icrası dinî bir terbiye görmüş olmayı gerekli kılıyordu ve bu terbiye ekseriya evlerde anneler ve büyükanneler tarafından veriliyordu. Kilise babalarının kaleme aldıkları metinlerde ekseriya maneviyatlarının şekillenmesinde ve ahlaki meziyetlerinin gelişmesinde anne yahut büyükannelerinin güçlü tesirlerinden söz ettiklerini görüyoruz.

Mezmurlar Kitabı ve *Kitab-ı Mukaddes*, gençlere harflerin öğretilmesinde kullanılan en temel kaynaktı. Alfabenin harflerinin ekseriyetle "kutsal harfler" diye anılmasının sebebi budur. Çocuklara aynı zamanda erken bir yaşta azizler hakkında hikâyeler de anlatılıyordu. İncil ve *Mezmurlar Kitabı* bu sebepten ötürü bir evde vazgeçilmez ve kıymetli şeylerdendi.

Tasvirlere ve ev içi mekânların duvarlarında azizlerin boyanmış suretlerine hürmet, Erken Bizans döneminde delili, ispatı olan vakalardır, fakat Bizanslıların günlük hayatlarında ikonalar kültü, esas itibarıyla tasvir kırıcılık hareketinin ardından gelişmiştir. VI. veya VII. yüzyılların hekim azizleri Kosmas ve Damianos'un Konstantinopolis'teki kabirlerinde gerçekleşmiş olan mucizelerinden alınarak sık sık anlatılan bir hikâyede kalın bağırsak sancısından muzdarip bir kadından söz edilir. Yatak odasının duvarındaki azizlerin suretlerinden sıva kazıyıp çıkan tozu su ile karıştırarak içtikten sonra kadının şifa bulduğu söylenir.[4] Tasvir kırıcılık buhranı esnasında İmparatoriçe Theodora'nın anası ve Theofilos'un karısı Theoktiste torunlarına tahta sandığında muhafaza ettiği ve öpmeleri için çıkardığı tasvirlere gizli gizli saygı telkini ve tembihinde bulunuyordu. Bu olay Ioannes Skylitzes'in Madrid'deki *Vekayinâme*'sinin XII. yüzyıldan kalma el yazmasında (fol. 44v) resmedilir.[5] Öpme, diz çökme ve kandil yakma ev içinde de tasvirlere gösterilen saygı işaretleriydi. Böylece kilisedeki tören evde de devam ettirilmiş oluyordu.

Konstantinopolis halkı aynı zamanda evlerinde çok çeşitli malzemelerden bol miktarda dinî suretlere yer veriyorlardı. Değerli taşlar, özel ibadet şekilleri için ayrıcalıklı bir malzeme yahut vasıta hâline gelmişti. Madeni haçlar ve *encolpia*, boynun etrafına dolanan çeşitli şekillerdeki kolyeler, Mesih, Bakire Meryem ve Aziz Ioannes (İncil yazarlarından biri ve vaftizci: Yuhanna ve Yahya), Gregorios ve Theodorios gibi savaşçı azizler, mucizeler gösteren Aziz Nikholas ve Başmelek Mikhael gibi güçlü mutavassıtların temsilleri ile süsleniyordu. Tasvir kırıcılık buhranını takip eden devir, mukaddes emanetlerin veya kutsal kalıntıların yaygınlığındaki muazzam gelişme ile tanınır. Kiliselerde muhafaza edilmiş zengin tabutların bir muadili olarak şahıslar da kendilerine azizlerin kemik parçalarının, mukaddes bir

4 Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, Toronto 1986, s. 139 (Mucize 15).

5 Vassiliki Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002, s. 87, Fig. 100.

mekândan alınma çakıl taşları ve toprağın konulduğu iki oyuk kenardan müteşekkil boyuna asılan haç biçiminde bir kutsal kalıntı mahfazası temin edebiliyorlardı.

Kiliselerde icra edilen mukaddes emanetlere ihtiram ayini kutsal kalıntıların özel yağ ve ıtırlara bulanarak saklandığı bu özel sandık veya mahfazalarla özel hayatta bir bakıma yineleniyordu. Kutsal kalıntıların tedavi edici özellikleri böylece bu yağlara [belesan, oğulotu] taşınmış oluyor ve işte o zaman hastalık hâlinde bir merhem olarak kullanılabiliyordu. Balmumu ilave edilerek belli bir kıvam kazandırılan kokulu yağ, tababette kullanılan temel bir bileşim maddesi idi ve balmumu merhemleri Erken Bizans döneminde Kosmidion, hekim azizlerden Kosmas ve Damianos Mabedi gibi başkentin kutsal şifahanelerinde inananlara bol miktarda dağıtılıyordu. Bir Bizans evinde muhafaza edilebilecek dinî nesneler dizisi bu sebepten ötürü gayet zengin ve genişti. Bunlar çok çeşitli malzemelerden imal ediliyor ve Konstantinopolis'teki el sanatları üretiminin zenginliğini aksettiriyordu. İmparator ve sarayının sağladığı örnek sayesinde imparatorluk başkenti dinî davranış kalıplarının yayılması için bir ışıma ve hem özel hem kilise kullanımının taleplerini karşılayan dinî içerikli el sanatları için bir imalatçılık merkezi hâline geldi.

KAYNAKLAR*

Bouras, Laskarina ve Maria G. Parani, *Lighting in Early Byzantium,* Washington 2008.

Boyd, Susan A., "Art in the Service of the Liturgy: Byzantine Silver Plate", *Heaven on Earth. Art and Church in Byzantium,* ed. Linda Safran, Pennsylvania 1998, s. 152-185.

Byzantine Women and their World, ed. I. Kalavrezou, New Haven ve London 2003.

Caseau, Béatrice, "Incense and Fragrances: from House to Church. A Study of the Introduction of Incense in Early Byzantine Christian Churches", *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453),* ed. Michael Grünbart v.dğr., Vienna 2007, s. 75-92.

Mango, Cyril, "Daily Life in Byzantium", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft,* 1981, c. 31, sy. 1, s. 327-353.

Mango, Marlia Mundell, *The Silver from Early Byzantium: The Kaper Koraon and Related Treasures,* Baltimore 1986.

Mathews, Thomas F., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy,* University Park ve London 1971.

Pitarakis, Brigitte, *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze,* Paris 2006.

Pitarakis, Brigitte, "Objects of Devotion and Protection", *People's History of Christianity: Byzantine Christianity,* ed. Derek Krueger, Minneapolis 2006, s. 164-181.

Pitarakis, Brigitte, "La vaisselle eucharistique dans les Eglises d'Orient", *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age) I: L'institution,* ed. Nicole Bériou, Béatrice Caseau, Dominique Rigaux, Paris 2009, s. 310-329.

Taft, Robert F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, II: The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom,* Rome 1994.

Taft, Robert F., "'Inner History': The Stages of Byzantine Liturgical Evolution", *The Oxford Handbook of Byzantine Studies,* ed. Elizabeth Jeffreys, John Haldon, Robin Cormack, Oxford ve New York 2008, s. 599-610.

Vikan, Garry ve John Nesbitt, *Security in Byzantium: Locking, Sealing and Weighing,* Washington 1980.

* Dipnotlarda yer almayan kaynaklar.

KONSTANTİNOPOLİS'TE DİNÎ BAYRAMLAR

NİLGÜN ELAM*

Paskalya (Paskha)

Bizans dünyasında önem sırasına göre birinci sırada yer alan Bizans dinî bayramı *Paskalya Yortusu* idi.[1] Yıldan yıla değişiklik gösterir ve daima yaz dönümünden sonra kutlanırdı. MS I-II. yüzyıllarda Paskalya, Doğu Hristiyan dünyasında Yahudi takvimine göre 14 Nisan'da yani İsa'nın Golgota Tepesi'nde çarmıha gerilerek ruhunu teslim ettiğine inanılan tarihte kutlanıyordu;[2] bugünkü kullandığımız takvime göre mart/nisan arası. Batılı Hristiyanlar ise Paskalya'yı yazın dolunaydan sonraki ilk pazar günü kutlarlardı. Bu konuda her iki tarafın ruhani temsilcileri arasında pek çok sonuçsuz kalan tartışma yaşandı. Eusebius'un kaleme aldığı İmparator I. Konstantinos'un biyografisine göre, Hristiyanlar imparatorun tahta çıkışından önce Paskalya'yı Yahudilerle birlikte bazen 25 Mart'ta, bazen yazın ve bazen de kışın kutluyorlardı.[3] Bu âdeti garip bulan imparator, Paskalya'nın farklı bir tarihte kutlanması için yeni bir düzenleme getirdi. 325 yılında İznik'te (Nikaia) toplanan ve Hristiyanlığın amentüsünün oluşturulduğu ilk konsilde alınan kararlardan biri de Paskalya'nın "Romalılar gibi" yılın dolunaydan sonraki ilk pazar günü (gündüz ve gecenin eşit uzunlukta olduğu gün) kutlanmasıydı.[4]

Ortodoks Hristiyan inanca göre İsa'nın bir cuma günü çarmıha gerilişinden iki gün sonra dirilmesi (*anastasi*) bir kutlama vesilesiydi.[5] XI. yüzyılda yaşayan Hristoforos Mytilinaios'un yazdıklarına göre, bu yortuda insanlar evlerini kireçle sıvar ya da duvarlarını farklı renklere boyarlar, evlerinin zeminini defne ve mersin, biberiye ve limon ağacı yapraklarıyla kaplarlardı. O gün en yeni ve en güzel elbiselerini giyerek bir gece önceden kilisede başlayan ayine katılan Bizanslılar, bu gibi resmî yortularda kent sokaklarını ve evlerini ışıklandırırlardı.[6]

Bu ışıklar tüm gece boyunca yanar ve kırk günlük Büyük Perhiz sonrasındaki Paskalya Bayramı'nda Bizans sofralarında bol et ve süt ürünü bulunurdu. En güzel yemeklerin pişirildiği Paskalya zamanında bu döneme özgü Paskalya çöreklerinin, simitlerinin pişirilmesi ve kırmızıya boyanmış yumurtalar hazırlanması bir gelenekti. Hristiyanlar, Paskalya'dan önceki Büyük Hafta diye tabir ettikleri haftanın perşembe günü kırmızıya boyanan yumurtada bir şekilde İsa'nın mezarını ve İsa'nın dirilişinin sembolünü gördüler. Yumurta ayrıca Hristiyan inancında bolluk ve bereket, dolayısıyla doğanın yeniden doğuşu ve canlanışını temsil eder. Kırmızı renk, İsa'nın çarmıha gerildikten sonra döktüğü kanı sembolize eder. Büyük Perşembe günü yenen Kutsal Yemek'te yemeğe katılanların kırmızı yumurtalardan birini ellerine alarak yumurtaları birbirine vurmaları bir gelenektir. Geleneğe göre kırılan yumurta hayatın ve İsa'nın dirilerek çıktığı mezarını temsil eder. İsa'nın dünyayı özgürleştirmek ve günahlarından arındırmak için kendini feda etmeye hazır olarak sofraya teninin sembolü olan ekmeği ve kanının sembolü olan şarabı getirdiğine inanılır.

Eğer eski Yunanlıların yumurtayı Asklepion'un kutsal sembolü kabul ettiklerini ve mezarları bunlarla

* Anadolu Üniversitesi

1 Gregorius Nazianzenus, *In sanctum pascha* (orat. 45), vol. 36, s. 624, satır 29: "τῆς ἀγγελικῆς ἀξίαν, καὶ πάντα περιηχοῦσαν τὰ πέρατα. Πάσχα Κυρίου, Πάσχα, καὶ πάλιν ἐρῶ Πάσχα, τιμῇ τῆς Τριάδος. Αὕτη ἑορτῶν ἡμῖν ἑορτὴ, καὶ πανήγυρις πανηγύρεων,..." [http://stephanus.tlg.uci.edu] (TLG).

2 1. Novum Testamentum, Evangelium secundum Matthaeum, Chapter 26 section 2 line 2: "Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι" (TLG).

3 Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, Kitap 6, Bölüm 45, Kısım 234, satır 3 (TLG); Kitap 28, Bölüm 25, Kısım 224, satır 1; Theorianus Magister, *Disputatio cum Armeniorum Catholico*, s. 184, satır 32 (TLG).

4 Bkz. Eusebius, "De Vita Constantini Imperatoris Libri Quatuor", *Patrologia Graeca, ed. P. Migne, Paris, 1837, c. 20/2, s. 548*; Paskalya'nın kutlanmasına dair Nikaia Konsili'nde karar alındığına dair ayrıca bk. s. 1077: "τήν ἁγιωτάτην τοῦ Πάσχα ἑορτήν μιᾷ καί τῇ αυτῇ ἡμέρᾳ συντελεῖσθαι. Οὐδέ γάρ πρέπει ἐν τοσαύτῃ ἁγιότητι εἶναι τινά διαφοράν".

5 Asterius Sophista, *Commentarii in Psalmos (homiliae 31) Homily* 21, Kısım 7, satır 4; Eusebius, *Historia ecclesiastica*, Kitap 5, Bölüm 23, Kısım 2, satır 7: "κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις." (TLG).

6 Christophoros Mytilenaeus, Poeta, *Carmina varia*. Şiir 136, satır 59 (TLG).

süslediklerini, Romalıların yumurtayı sadece cenaze sonrasında ikram edilen yemeklerde kullandıklarını ve mezarların içine bıraktıklarını düşünürsek Roma uygarlığının mirasçısı olan Bizanslıların da bu eski âdetleri devam ettirmeleri doğal karşılanmalıdır. Aynı âdet bugün de Hristiyan dünyasında sürdürülmektedir.

Paskalya, 22 Mart ile 25 Nisan arasındaki pazar günlerinden birine denk gelir. Ortodoks Hristiyanlar açısından Noel'den daha büyük önem atfedilen Paskalya Yortusu esnasındaki törenler ve kutlamalar bugün olduğu gibi Bizans döneminde de sadece bir gün değil bir hafta boyunca devam ederdi. Trullo Konsili'nin 66 no.lu kararına göre Bizanslılar, çarşamba gününün dışında bu dönemde çalışmazdı. Çalışmadıkları bu sürede halka açık gösterileri takip ederek hoşça vakit geçirme fırsatı bulurlardı. Bazı konsillerin, halkı kiliseden uzaklaştırdığı gerekçesiyle Paskalya süresince Hipodrom eğlencelerini yasaklayan kararlar aldıkları da görülüyor.[7] 424 yılındaki Kartaca sinoduna katılan piskoposların İmparator II. Theodosios'tan (d. 401-ö. 451) Paskalya dönemindeki pazar günü ve diğer kutsal günlerde Hipodrom ve benzer eğlencelerin yasaklanmasını istemeleri bunun kanıtıdır. Konsil sonunda alınan kararlar, ruhban sınıfının bu girişiminde başarılı olduğunu gösteriyor.[8]

İmparator VII. Konstantinos Porfirogennetos'un *De Ceremoniis* adlı eserinde yaptığı tanımlamaya göre X. yüzyılda Maviler ve Yeşiller, Paskalya zamanında yanlarında *armonion* denilen bir müzik aleti ile beraber bağlı bulundukları *demos*un başkanının evine giderlerdi. Başkanları, onları resmî giysileri içinde ve at üstünde karşılardı. Maviler ve Yeşiller takımlarının üyeleri yüksek sesle imparatora uzun bir saltanat, demos başkanlarına sağlıklı bir ömür, halka refah dolu günler ve iki takım arasında uyum gibi dileklerde bulunurlardı. Bu törenden sonra her bir grup, kendi demos başkanına Hipodrom'a kadar eşlik ederdi. Hipodrom'da da benzer bir törenle dilek ve temennilerde bulunulurdu.[9]

İmparatorların emirnameleri üzerine Paskalya'dan bir hafta önce ve Paskalya haftasında bu kutsal dönemin hatırına mahkemeler davalara bakmazdı. Aynı şekilde ağır suçlar işleyenler dışındaki suçlular hapsedilmezdi. Hapisteki adi suçlular serbest bırakılırdı. İmparator, Paskalya'nın pazar günü sarayın dönemin şanına yaraşır bir biçimde süslenmiş olan *Hrisoktriklinion* adlı göz alıcı kabul salonunda devlet büyüklerine ziyafetler verirdi. Salona altından bir masa konurdu. İlk günkü ziyafetin üst düzey davetlileri saraya resmî kıyafetleriyle gelirler ve altın masada protokol kurallarına ve rütbelerine uygun olarak otururlardı. O sırada başkentte bulunan yabancı ülkelerin elçileri de bu masada ağırlanırdı. Daha düşük seviyedeki memurlar, politik simalar, subaylar yine resmî kıyafetlerini ve yabancı temsilciler geleneksel kıyafetlerini giymiş olarak diğer masalara otururlardı. Hapishaneden çıkarılmış bazı esirlerin de bu ziyafetlere çağrılması âdettendi. Bu resmî yemek davetleri, müzik eşliğinde devam ederdi. Davetliler, arada bir ayağa kalkarak imparatorun şerefine kadeh kaldırır ve yüksek sesle iyi dileklerini sunarlardı. Bu resmî yemek davetleri bir sonraki pazar gününe kadar tekrarlanırdı. Perşembe günü, patrik ve metropolitler, sarayda görevli rahipler ve başkentteki on iki manastırın başkeşişleri yemeğe davet edilirdi. İmparator, elit ruhbanla birlikte altın masada yemek yerdi. Diğer masalarda ise patrikhane personeli ve ilk masadakilerden daha düşük seviyedeki rahipler otururdu. Aristokrat olsun ya da olmasın tüm Bizanslılar birbirlerine iyi bir Paskalya (Καλό Πάσχα: Kalo Paskha) geçirmeleri dileğinde bulunurlardı.[10]

Theofania

Tanrı'nın tezahürü/görünmesi anlamına gelen "theofania" (İng. *epiphany* ya da *nativity*) kelimesi, Ortodoks takviminde İsa'nın yaşamıyla alakalı olan ve Paskalya'dan sonraki en eski bayramdır.[11] Kilise takviminde 6 Ocak olarak belirlenmiştir. Theofania Bayramı'na atfedilen ilk bilgi, 215 civarında ölen İskenderiyeli Clementios'tan geliyor. Clementios, gnostik grubun İsa'nın vaftiz edilmesini izlediğini ve tanrısallık özelliğinin İsa'nın bedeninde ete kemiğe büründüğü ve vaftiz edildiği an olduğuna inandığını yazar.[12]
6 Ocak tarihinin seçilmesinin nedeni, Antik Dönem hesaplamalarına göre günün uzamaya başladığı tarih olmasıdır. Bu nedenle bu gün, paganlarca ışığın karanlığa galip geldiği gün olarak kutlanırdı. Bununla birlikte "Yenilmez Güneş"in (*Sol Invictus*) doğum günü 25

7 Bkz. G. A. Rhalles ve M. Potles, *Sintagma* (Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων), Athens, 1852, c. 2, s. 356, 424-425.

8 Rhalles ve Potles, *Sintagma (Σύνταγμα)*, c. 2, s. 469.

9 Konstantinos Porphyrogennitos, *De Ceremoniis aulae Byzantinae libri duo*, ed. I. I. Reiske, Bonnae, 1829, c. 1, s. 41, satır 6; s. 44, satır 23.

10 Porphyrogennitos, *De Ceremoniis*, c. 1, 86.9-97.11, s. 761, satır 1; s. 774, satır 7.

11 Gregorios Nazianzos, "Λόγος 39. Εις τα Άγια Φώτα", Patrologia *Graeca,* ed. P. Migne, Paris 1853, c. 36/2, s. 336-356.

12 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Kitap 2, Bölüm 11, Kısım 51, alt kısım 2, satır 3 (TLG); G. G. Bekatoros, "Χριστούγεννα (Christougenna)", Θρισκευτική και Ηθική Εγκυκλοπεδία, 1968, c. 12, s. 351-352.

Aralık'ta kutlanırdı. Theofania Bayramı, hem Doğu'da hem de Batı'da bu iki pagan bayramının yerini aldı. Yeni Hristiyan bayramı "adalet güneşinin" ve "dünyanın gerçek ışığı"nın görünmesinin bir kanıtı olarak kutlanmaya başlandı. 25 Aralık Roma'da Theofania günü olarak kutlanmaya başlanırken Doğu'da 6 Ocak hem Theofania ve hem de İsa'nın vaftiz günü olarak kutlandı. Ioannes Hrisostomos, IV. yüzyılda iki bayramı birbirinden ayırdı ve İsa'nın doğum gününü 25 Aralık, vaftiz edilmesi ve Kutsal Teslis'in (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) tezahürünün yıldönümünün de 6 Ocak'a tarihlenmesini (dolayısıyla kutlanmasını) öngördü.[13] IV. yüzyıl sonlarından itibaren Doğu dünyasında genel olarak 25 Aralık İsa'nın doğum günü ve 6 Ocak vaftiz edilme tarihinin yıldönümü olarak benimsenerek kutlanmaya başlandı.

Ortodoks Bizans dünyasındaki Theofania Bayramı'nın en büyük karakteristiği vaftiz edildiği sırada İsa'nın üzerinde kumru şeklinde ortaya çıkan Kutsal Ruh'u çağırarak suların kutsanması olayıdır. Erken dönem Hristiyan cemaatinde (*ekklesia*) Theofania arifesinde (Paskalya'da olduğu gibi) cemaate yeni katılacak olanların vaftiz töreni gerçekleşirdi. Ioannes Hrisostomos'un verdiği bilgiye göre, vaftiz töreni için suların kutsanması (*agiasmos*) bir gelenekti. Bizanslı Hristiyanlar, kilisedeki Theofania ritüeli bittikten sonra kutsanmış suyu alır ve içerlerdi. Bazıları, bu suyu alır ve evlerine, bahçelerine ve korumak istedikleri başka mülklerine götürürler, böylelikle bu alanların kutsanmasını sağlarlardı. Bazıları da, bu suyu yıl boyu saklar ve hastalık durumu hâsıl olduğunda ya da başka sıkıntılı zamanlarda kullanırlardı.[14]

25 Aralık ile 6 Ocak arasındaki on iki günlük (*dodekaimeron:* Δώδεκαήμερον) önemli bir yortu ya da bayram dönemiydi. Bu dönem günümüze kadar kesintisiz olarak kutlanmaya devam etmiştir. 26 Aralık, Bakire Meryem'in İsa'yı dünyaya getirdiği ve 1 Ocak, İsa'nın sünnet edildiği günün yıldönümü olduğu için özel bir öneme sahiptir. Bizanslılar bu uzun bayram döneminin arife günü hariç her türlü iş ve koşuşturmadan kaçınırlardı. Theofania öncesinde hem ruh hem de beden temizliği için oruç tutarlar ve izleyen on iki gün (*dodekaimeron*) boyunca kutlama yaparlardı. Bebeklerin vaftiz geleneği başlamadan önce Hristiyan olmak isteyen kişiler için de böyle bir uygulama yapılırdı. Bu tören, Noel ya da Theofania arifesinde düzenlenirdi. Bizanslılar İsa'nın vaftiz olmasının yıldönümü kutlamalarından bir gece önce sabaha kadar kilisede düzenlenen ayine katılırlardı. Theofania Yortusu Bizans başkentinde adına yakışır biçimde çok parlak bir şekilde kutlanırdı. Kutlamalar, Theofania arifesinde başkentteki Aziz Stefanos Kilisesi'nde imparatorun, saray ve senato mensuplarının da hazır bulunduğu bir törenle suların kutsanmasıyla başlardı. İmparator, özellikle Theofania günü beyazlara bürünür ve altın işlemeli kıyafetler giyerdi. Konstantinopolis'in belediye başkanı (*eparkhos*u), kentin temizlenmesi ve süslenmesi için talimatlar verirdi. Ertesi gün düzenlenecek geçit töreni için yollara talaş, çam iğneleri, defne yaprakları ve mersin dalları dökülmesini emrederdi.[15] İmparator ile resmigeçit alayının geçeceği ve sarayı Ayasofya'ya bağlayan yolun halılarla döşenmesini sağlardı. İmparatorun kiliseden dönüşü sırasında halk "Tanrı saltanatını uzun kılsın!" sözleriyle tezahürat yapardı. Maviler ve Yeşiller ilahiler söylerdi. İmparator saraya dönünce büyük ve resmî bir ziyafet verirdi.

Hristougenna (Noel)

Bizans imparatoru, İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak daima belli bir programa bağlı olarak kutlanan en önemli kutsal günlerde ya da en büyük dinsel yortularda belli görevleri yerine getirirdi. Bizans Kilisesi'nin Noel'in ne zaman kutlanacağına karar verdiği X. yüzyıla kadar 25 Aralık günü Güneş Tanrısı'nın onuruna halka eğlenceler düzenlemek bir pagan geleneği idi. Yenilmez Güneş'i temsil eden imparator, kutlamalar sırasında başının üzerinde Güneş Tanrısı'nın ambleminin bulunduğu ışıklı bir çelenkle ortaya çıkarak pagan geleneklerini sürdüren törensel bir gösteri yapardı. İsa'nın doğumu III. yüzyılın sonundan beri 6 Ocak'ta Theofania ile birlikte kutlanıyordu. Geleneğe göre Hristougenna [Hristos'un (İsa) Doğumu] Bayramı'ndan ilk defa 376 yılında Kayserili (Kaisareialı) Büyük Basileios söz etmiştir.[16] Başka tarihî

13 Bayram olarak kutlanmasıyla ilgili olarak bkz. Basilius Caesariensis, *In sanctam Christi generationem*, vol. 31, s. 1473, satır 4; Gregorius Nazianzenus, *In theophania* (orat. 38), vol. 36, s. 313, satır 44 (TLG); Joannes Chrysostomus, Scr. Eccl., *De beato Philogonio* (= Contra Anomoeos, homilia 6), vol. 48, s. 752, satır 55 (TLG); Joannes Chrysostomus, De beato Philogonio (= Contra Anomoeos, homilia 6), vol. 48, s. 752, satır 58 (TLG); Joannes Chrysostomus, Scr. Eccl., *De cognitione dei et in sancta theophania*, vol. 64, s. 43, satır 24 (TLG); *Synaxarium Ecclesiae Constantinopoleos*, Synaxarium mensis Januarii, Gün 6, kısım 1, satır 1 (TLG): "Τὰ ἅγια Θεοφάνια ἑορτάζομεν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν ταῖς κατὰ τόπον ..."

14 Ioannes Chrysostomos, "Λόγος εἰς τό ἅγιον βάπτισμα τοῦ Σωτῆρος", *Patrologia Graeca*, ed. P. Migne, Paris 1862, c. 49, s. 365-366.

15 *Eparchicon Biblion*, Bölüm 15, Kısım 5, satır 2.

16 Του εν αγίοις πατρος ημων Βασιλείου, Αρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, Ομιλία εις την αγίαν του Χριστου Γέννησιν, Sanctus Basilius Magnus Caesariensis Archiepiscopus, Homilia in Sanctam Christi Generationem, *Patrologia Graeca*, ed. P. Migne, Paris 1857, c. 31/3, s. 1457, özellikle bkz. s. 1473, satır 3-6.

kaynaklar bu bayramın 335 yılı civarında Roma'da kutlanmaya başlandığını aktarıyor. Bazı araştırmacılar ise İsa'nın doğumu motifinden bahseden en eski ilahilere dayanarak bu bayramın kutlanmasına yönelik ilk adımların III. yüzyılda atıldığını düşünürler.[17] Papa I. Julius döneminde (337-352), Hz. İsa'nın doğumunun Theofania Bayramı ile birlikte kutlanması uygulamasına son verildi. İnanışa göre, 25 Aralık tarihi İmparator Octavianus Augustus zamanında Roma arşivlerinde yapılan araştırmalar sonucunda İsa'nın doğum yıldönümü olarak kabul edildi.[18] Buna bağlı olarak, İsa'nın doğumu, günlerin uzamaya başladığı kış gündönümü esas alınarak belirlendi. 25 Aralık tarihinin İsa'nın doğumunun yıldönümü olarak kabul edilmesinde bu olayın Antik Grek tanrılarından "yenilmez" Helios'a (Roma'da Sol Invictus) atfedilen Roma'nın en önemli bayramıyla (Dies Natalis Solis Invicti) ve Mithra'nın doğum günü kabul edilen aynı tarihle birleştirilmesi de rol oynadı. Saturnalia ya da Brumalia gibi Antik Dönem'den beri çok popüler olan pagan Roma bayramları da aynı şekilde Hristiyanlaştırıldı. Hristiyanlık, imparatorluğun resmî dinî olduğunda yüzyıllardır kutlanan eski pagan bayramlarını ve geleneklerini özümseyerek onlara yeni bir boyut ve önem vermeye çalıştı. Kilisenin tüm yasaklarına rağmen on iki gün süren bu gibi bayramlar, Geç Antik Dönem Roma imparatorluk çağı boyunca V. yüzyıla kadar özellikle taşrada kutlanmaya devam etti. Daha sonraki dönemde insanların birbirine hediyeler vermesi, eğlenceler düzenlenmesi, kâğıt oynanması gibi aktiviteler de yeni yıl kutlamalarına dâhil oldu. 25 Aralık kutlamaları 376 yılında Doğu Roma İmparatorluğu'na da aktarıldı. Nitekim 386 yılında Doğu kilisesinin önemli simalarından Aziz Ioannes Hrisostomos, Hristiyan cemaate bu tarihin İsa'nın doğumunun yıldönümü olarak kutlanmasını tavsiye ediyordu.[19] İmparator I. Iustinianos'un bu tarihi 529 yılında resmî tatil ilan etmesiyle yeni bir boyut kazandı.

Bizanslılar, İsa'nın doğduğu gün kilisenin içine küçük bir mağara yaparlar, buraya bir döşek yerleştirerek üzerine de bebek İsa'yı sembolize eden bir çocuk koyarlardı. Bizans döneminde lohusa kadınlara sütlerinin bol olması için irmik, tereyağı ve bal gibi malzemelerin katılarak pişirilen ve *lohozema* denilen irmik helvasına benzediğini tahmin ettiğimiz bir tatlı ikram edilirdi. Noel'in ertesi günü İsa'nın annesi Bakire Meryem'in lohusalığının onuruna/anısına eşe dosta bu tatlıdan yapılıp gönderilmesi âdettendi. Ancak Bizans Kilisesi, 691 yılındaki Trullo Konsili'nde alınan 79. kanonun da gösterdiği üzere bu geleneği hoş görmedi ve geleneği sürdürdükleri takdirde rahiplerin ruhban sınıfından çıkarılmasına ve ruhbandan olmayan halkın ise aforoz edilerek cezalandırılmasına karar verildi. Çünkü Kilise'nin resmî görüşüne göre "Panagia yani Bakire Meryem lohusalık yaşamadı (ουκ έγνω λοχείαν)". X. yüzyılın Bizanslı yazarlarından Symeon Metafrastes'e göre, Kilise'nin getirdiği bu yasak, sıradan Bizanslı halkı bu geleneği sürdürmekten alıkoyamadı. Theodoros Balsamon'a göre bu gelenek XII. yüzyılda sadece Konstantinopolis'te ortadan kalkmış görünmektedir.

Bizanslılar, bu günü nasıl geçirirlerse tüm yılın da aynı şekilde geçeceğine inanırlardı. Bu nedenle o günü hoşça geçirmeye özen gösterirlerdi. Büyük dinî yortularda ya da bayramlarda konutların kapı eşiklerinin süslenmesi ve yolların temizlenmesi geleneği sürdürüldü. Konstantinopolis'in belediye işlerine başkanlık eden *eparkhos* adlı yetkili kişinin emirleri gereği Noel zamanında kentin caddeleri temizlenir, aynı zamanda caddelerin iki yanında sıralanmış olan sütunlar İsa'nın doğduğu gün mersin dalları, biberiye yaprakları ve mevsim çiçekleriyle süslenirdi.[20]

Bizanslılar, İsa'nın doğduğu günü farklı kılıklara (deve, teke, geyik vb.) girip evden eve dolaşarak, dans ederek ve şarkı söyleyerek geçirirlerdi. Yolda bu kılıkta dolaşanlara şakalar yapılır ve birlikte eğlenilirdi. Özellikle çocuklar bu dönemi sabırsızlıkla beklerdi. On iki günlük bayram süresince günün ilk ışıklarıyla birlikte kalkan Bizanslı çocukların gün batımına kadar evleri dolaşıp aulos (flüt) ve panflüt gibi müzik aletlerini çalarak *kalanta* denilen şarkılar söylediği, dönem kaynaklarından bilinmektedir. Homer'in Bizanslı yorumcularından olan ünlü gramerci ve şair Ioannes Tzetzes'ten (1110-1180) öğrendiğimize göre, bugün de Ortodoks dünyada sürdürülen bu gelenekle çocuklar ziyaret ettikleri evlerin sahiplerine iyi dilek ve övgülerini ifade ettikten başka harçlık da isterlerdi. Ellerinde bir elma ya da portakal tutarak zenginlerin evlerine giderlerdi. Ev sahipleri bu meyvelerin üzerine bir metal para saplarlardı. Geç

17 St. Papadopoulos, *Patrologia*, Atina 2000, c. 1, s. 474.

18 Yuhanna, 3:30.

19 Ioannes Chrysostomos, "Sermones Panegyrici. In solemnitates Domini Nostri Jesu Christi et Sanctorum. In Homiliam in Diem Natalem Domini Nostri Jesu Christi Monitum (Εἰς τὴν γενέθλιον ἡμέραν τοῦ Σῶτηρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄδηλον μὲν ἔτι οὖσαν τότε, πρὸ δὲ ὀλίγων ἐτῶν γνωρισθεῖσαν παρά τινων τῶν ἀπὸ τῆς Δύσεως ἐλθόντων καὶ ἀναγγειλάντων.)", *Patrologia Graeca*, ed. P. Migne, Paris, 1859, vol. 49/2, pars 1, s. 351-352.

20 Bkz. Φ. *Κουκούλες*, *Βυζαντινών Βίος* και *Πολιτισμός*, τ. ΣΤ', Αθήναι, 1955 (Yunanca) (Ph. Koukoules, *Bizanslıların Yaşam ve Uygarlığı*, c. 6, Atina, 1955, s. 152).

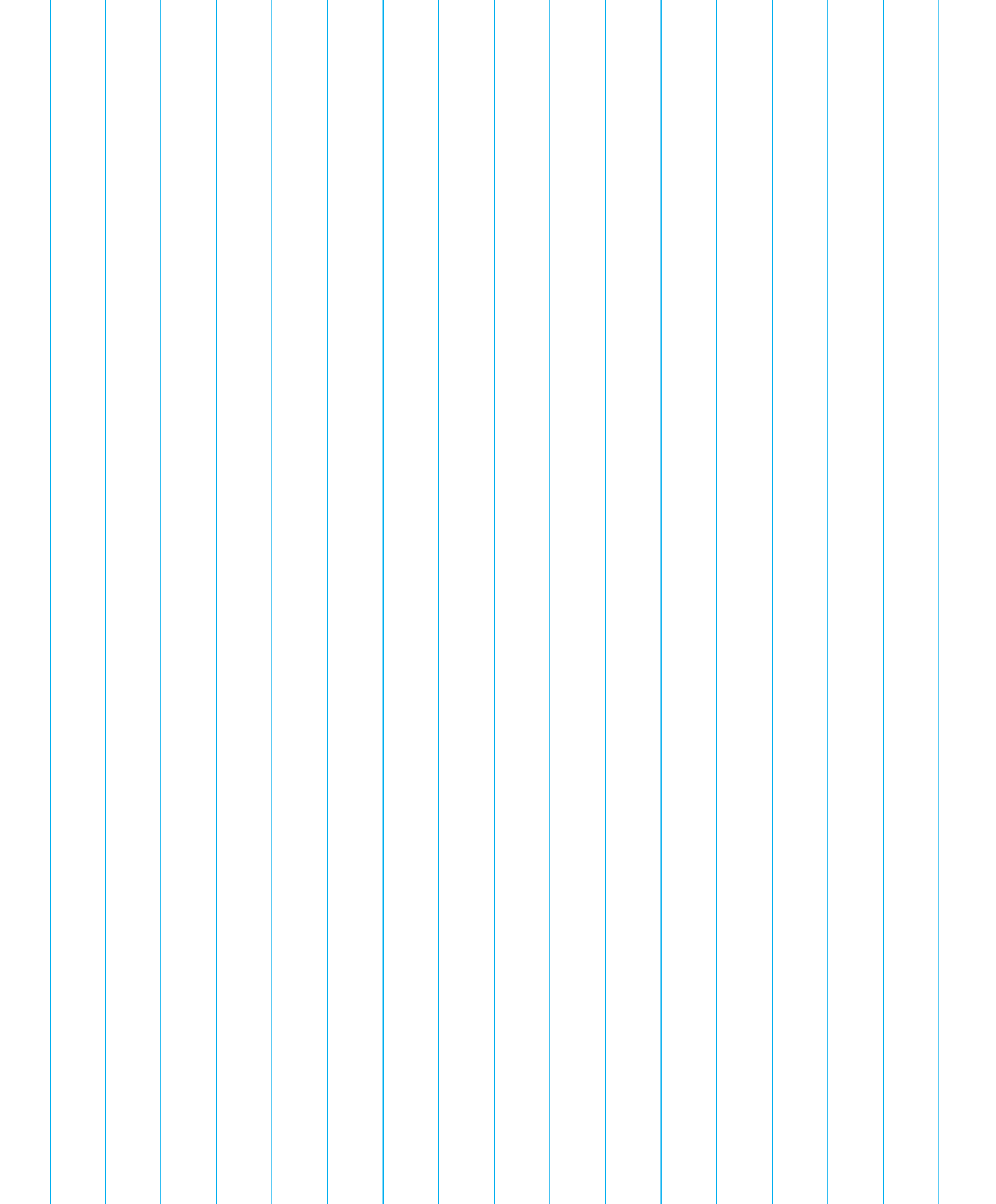
saatlere kadar Konstantinopolis sokaklarında dolaşan büyükler de bu Noel şarkılarını söyler ve harçlık alıncaya kadar evlerin kapılarından ayrılmazlardı. İsa'nın doğum günü dâhil on iki gün boyunca çoluk çocuk ya da yetişkin Bizanslılar kılık değiştirmiş, yüzleri boyalı şekilde gürültüyle ve türlü şakalarla başkentteki evleri dolaşarak evlerin kapılarını çalmaya devam ederdi.

İmparator izin verdiği takdirde özellikle Konstantinopolis'te oturan halk İsa'nın doğum günü şerefine Hipodrom'da düzenlenen yarışları izleme imkânına sahip olurdu. Büyük kalabalıkların izlediği yarışlar sırasında imparator da şeref tribününde hazır bulunur ve gösterileri takip ederdi. XII. yüzyıla kadar devam eden bir geleneğe uygun olarak imparatorun Büyük Saray'dan başlayarak Ayasofya Kilisesi'ne kadar ilerleyeceği güzergâh geçit töreni nedeniyle bu bayram gününe yaraşır bir görkemle süslenirdi. İmparator, Ayasofya'nın kapısına vardığında başındaki taç yüksek bir saray görevlisi (*praipooitos*) tarafından çıkarılırdı. Konstantinopolis Patriği, içeri girmeye hazırlanan imparatoru kilisenin narteks kısmında karşılar ve ona eşlik ederdi. Dua etmek için kiliseye en önce giren imparator *moutatorion* adı verilen dinlenme alanına geçer ve komünyonun (ekmek-şarap ayini) gerçekleşeceği sırada buradan çıkarak ayine katılırdı. Ayasofya'daki ayin bittikten sonra saraya dönerken Hipodrom'daki at yarışlarının başlıca aktörleri olan takım üyeleri beş ayrı noktada durarak imparatora tezahüratta bulunur ve iyi dileklerini sunarlardı. İmparator, öğle vakti Büyük Saray'daki *hrisotriklinion*da (altın salon) devletin ileri gelenlerini ve yabancı elçileri ağırladığı resmî bir yemek daveti verirdi. İmparator, sarayda tüm askerî ve mülki erkânın hazır bulunduğu bir törende terfi eden ya da yeni bir makama atanan devlet memurlarına diplomalarını/atama belgelerini verirdi. Yüksek devlet görevlileri imparatorun önünde diz çökerek bu belgeleri alırdı.

Yemek davetine İsa'nın on iki havarisini temsil eden on iki yoksul kişinin de çağrılması adettendi. Bu kişiler, davette yemeklerini antik geleneklere uygun olarak *klene* benzeri mobilyalara uzanarak yerler ve zaman zaman ayağa kalkarak imparatora tezahürat yaparlardı. Bu arada Ayasofya'nın ve Havariyyun Kilisesi'nin güzel sesli koristleri de İsa'nın doğumuyla ilgili bir ilahi söylerdi: "Senin doğumunla ey İsa, Tanrımız, bilginin ışığı yeryüzüne doğdu."[21] Bizans imparatorları, bu günün kutsiyetine saygılarının bir ifadesi olarak basit suçlar işleyen kişilerin tutuklanmasını ve hapsedilmesini yasaklardı. Özel bir emirname yayınlayarak bu şartlara uyanların salıverilmesini sağlarlardı. Ağır suçlar işlendiği takdirde ise bu durum geçerli olmazdı. Roma takvimine göre yılın ilk gününe *kalendae* denirdi. 1 Ocak tarihinin yeni yılın başlangıcı olarak kabul edilmesinin kökenleri MÖ II. yüzyılda aranmalıdır. Bu tarih, Romalıların beş resmî bayramından biri sayıldı. MÖ 153'te yeni yılın 7 Aralık'ta başladığı kabul edilirdi ve yüksek memurların atandıkları görevlerinin başına bu tarihte geçmesi âdettendi. Bundan önce yeni yılın 1 Mart'ta başladığı kabul ediliyordu. 313 yılında 1 Eylül dinî takvime göre yılbaşı olarak kabul edildi ve bu uygulama Bizans döneminde de devam etti.[22]

21 "Η γέννησίς σου, Χριστέ, ο Θεός ημών ανέτειλε τω κόσμω το φως το της γνώσεως".

22 G. Wissowa-M.P. Nillson, "Kalendae", *Paulys Realencyclopadie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1919, c. 10, fasikül 2, s. 1560-1562.



FETİHTEN XVIII. YÜZYILIN SONUNA

İSTANBUL RUMLARININ DİNÎ HAYATI

İSMAİL TAŞPINAR*

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u fethettiği zaman Galata Cenevizlilerine vermiş olduğu *Ahidnâme*, İstanbul'da yaşayan Rumların da dâhil olduğu gayrimüslimlerin temel hak ve hürriyetlerinin korunması ve toplum barışının tesis edilmesini ifade eden tarihin önemli vesikalarından biridir. İslam devletleri hukukuna göre, savaş yoluyla fethedilen topraklarda hükümdar, isterse başka dinlere ait mabetleri yok eder ve gayrimüslimleri sürgüne gönderebilirdi. Ayasofya'nın ve bazı kiliselerin camiye tahvil edilmelerinin hukuki dayanağı bu hükümdür. Fatih Sultan Mehmed, şehir ile ilgili bütün tasarruf hakkı kendisine ait olduğundan İstanbul'un büyük bir payitaht olması maksadıyla gayrimüslim halkı yerinde tutma ve onların mevcut mabetlerini de kendilerine bırakma gibi bir tercihte bulunmuştur. Bazı ulema ister sulh ister savaşla alınsın, esas itibarıyla bütün tasarruf hakkı hükümdara geçtiği için bu gibi uygulamaların yapılmasında bir beis görmemişti. Fatih de günümüze kadar ulaşan kilise, manastır ve havralara, eğer etrafında bir gayrimüslim cemaat mevcut ise dokunmamış, onların hukukunu fermanlarla garanti altına almıştır. Osmanlı Devleti'nin en büyük gayrimüslim azınlığı, Ortodoks Hristiyanlardı. Bunların "Cihan Patriği" yani "Ekümenik Patrik" denen liderleri İstanbul'da idi. Bizans imparatorları patriğin metbuu ve Ortodoks dininin hamisi idiler. Fatih, daha sonra resmen bu iki sıfatı da kabul etmiş, sonraki padişahlar da bunu devam ettirmişlerdir. Fatih'in Ortodoks Rumların Katolik olup papaya bağlanacakları ve ona itaat edeceklerine dair endişesi olduğu bilinmektedir. Bu konuda çeşitli açıklamaları olmuştur. Bu nedenle, Osmanlı döneminde Ortodoks tebaaya Bizans devrinden daha iyi şartlar temin edilmiştir.

Fatih Sultan Mehmed epeydir boş hâlde bulunan patriklik makamını yeniden ihya ederek vaktiyle Katolik-Ortodoks birleşmesinin en katı muhalifi olan Gennadios Skholarios'u getirtip bu makamın başına geçirmiştir. Böylece bir bakıma Hristiyan dünyasındaki iki kilise ayrımını desteklemiştir. Padişah, "II. Gennadios" adıyla 6 Ocak 1454'te seçilen bu yeni patriğe bir asa ve at hediye ederek iltifatlarda bulunmuştu.[1] Yeni patrik seçilen Gennadios, Fatih Sultan Mehmed'in özel isteği üzerine Ortodoksluğun inançlarını yirmi paragrafta özetleyen bir "itikatname" hazırlamış ve padişaha takdim etmiştir. Bu itikatname, *II. Gennadios İtikatnâmesi* olarak bilinmektedir.

Patriklik makamı önce Havariyyun Kilisesi iken, daha sonra patriğin talebi üzerine Pammakaristos Kilisesi'ne nakledilmiştir. Sonraki yıllarda bu mahallin adı Mahalle-i Batrik (Patriklik Mahallesi) olarak bilinecektir. O dönemde Pammakaristos, rahibelere ait bir manastır-kilisesidir. Araştırmacılara göre, Pammakaristos Manastır-Kilisesi'nin fetihten sonra bile kadınlar manastırı olarak faaliyetine devam etmiş olması, muhasara ve sonrasında dinî yapılara ve orada yaşayanlara zarar verilmediğini gösteren çok ilginç ve fetihten sonra dinî özgürlükler konusunda yaşananları anlamada ibret verici bir örnektir.[2] XVI. yüzyılın sonlarına doğru Pammakaristos Kilisesi camiye tahvil edilince, Fener'deki yerine, Aziz Georgios Kilisesi'ne taşınmıştır. Fener aslında eskiden Bizans Patrikhanesi'nin ve Rum aristokrasisinin bulunduğu bir yer değildi. Sonradan bu özelliğe sahip olmuştur. Osmanlı döneminde, patrikliğin durumu, Bizans döneminde olduğu gibi yeniden teşkilatlandırılır. Buna göre; Bulgaristan, Romanya (Eflak ve Boğdan), Sırbistan ve bütün Yunanistan İstanbul'daki patrikliğe bağlanmış ve patrik bunların arasında birinci dereceyi almıştır. Osmanlı döneminde Bulgarlar, Romenler ve Sırplar, Fener Patrikhanesi'nin yönetiminde

* Marmara Üniversitesi

1 Stéphane Yerasimos, "Les Grecs d'Istanbul Après la Conquête Ottomane", *La Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2005, sy. 107-111, s. 375-376.

2 Yerasimos, "Les Grecs d'Istanbul Après la Conquête Ottomane", s. 376-399.



1- Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden sonra Ortodoks patrikliğine atadığı Gennadios'a Hristiyanların haklarıyla ilgili beratını verirken

ibadet ve eğitimde Rumca kullanmak zorunda oldukları hâlde kendi dillerini koruyabilmişlerdir. Bu durum, Osmanlı idaresinin manastırların otonomisini tanımış olması nedeniyledir. Manastırlara yönelik Osmanlı politikasının bu özerkliği göstermesi, Fener'in bütün üstünlüğüne rağmen, Slavların Helenleşmesinin önlenmesinde etkili olmuştur. İstanbul'un fethi ile birlikte yapılan düzenlemelerden sonra Osmanlı döneminde, patrikliğinin idari yapısında *Islahat Fermanı*'na kadar ciddi bir değişiklik olmamıştır.[3]

İstanbul'un fethinden sonra bütün Hristiyan mezheplerine ait patrikler, başpiskoposlar ve piskoposlar, zamanla imparatorluk devlet protokolüne dâhil edilmişlerdir. Fener'deki sarayında oturan Ortodoks patriği derece itibarıyla ön sırada bulunuyordu.

Ayrıca, İstanbul'da Rum Ortodokslara ait kiliseler farklı metropolitliklere bağlı olarak hizmet görmekte idiler. Bunlar; Fener Patrikhanesi'ne bağlı kiliseler, manastır kiliseleri, Kadıköy Metropolitliği kiliseleri, Terkos Metropolitliği kiliseleri, Adalar Metropolitliği kiliseleri, Kudüs Patrikhanesi'ne bağlı kiliseler, Sina Başpiskoposluğu'na bağlı kiliseler, müessese kiliseleri ve özel kiliseler olarak tasnif edilmektedirler.[4] İstanbul'un fethinden sonra, şehrin tekrar en kısa zamanda sükûnete kavuşması ve imparatorluğun başşehri olmaya hazır hâle getirilmesi için Fatih Sultan Mehmed, şehrin gayrimüslim sakinlerine, çeşitli haklar vermiştir. Bu çerçevede, örnek olarak Galata zimmîlerine verilen ve İstanbul'daki Rumlar gibi diğer gayrimüslimlere de tatbik edilecek olan *Ahidnâme*'de zikredilen bazı maddeler şu şekildedir:

Ben Ulu Padişah ve Ulu Şehinşah Sultan Muhammed Hân bin sultan Murat Hânım. Yemin ederim ki, yeri göğü yaradan Perverdigâr hakkı içün ve Hazret-i Resûlün – Aleyhi's-Salâtü ves-Selâm- pâk, münevver, mutahhar ruhu içün...

Kabul eyledim ki, kendülerin âyinleri ve erkânları ne vechile câri olageldiyse, yine ol üslûb üzere âdetlerin ve erkânların yerine getüreler.

Buyurdum ki, kendülerin malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bil-cümle metâ'ları ve avretleri ve oğlancıkları ve kulları ve câriyeleri kendülerin ellerinde mukarrer ola, müteârız olmayam ve üşendirmeyem.

Anlar dahi rençberlik edeler, gayrı memleketlerim gibi, deryadan ve karadan sefer edeler, kimesne mâni' olmaya, mu'âf ve müsellem olalar.

Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar âyinlerince. Ammâ çan ve nâkus çalmayalar. Ve kiliselerin alub mescid etmeyem. Bunlar yeni kilise yapmayalar.

Şöyle bileler, alâmet-i şerife i'timad kılalar.[5]

Fatih Sultan Mehmed'in bu tavrıyla ilgili dönemin bazı Bizans kaynaklarında şu bilgiler verilir:

Şehrin fethinin üçüncü gününde padişah şehre karşı kazanmış olduğu zafer nedeniyle büyük tören tertipleyerek, o zamana kadar şehrin muhtelif yerlerinde saklı bulunan büyük küçük herkesin, en ufak bir rahatsızlığa uğramadan serbestçe dolaşmalarını emretti... Savaş korkusu ile şehirden kaçmış olanların evlerine dönmelerini ve herkesin, önceden olduğu gibi, kendi evinde kendi örf ve âdetleri ve de kendi dinine uygun olarak yaşamasını (emretti).[6]

3 İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, İstanbul 2007, s. 192-193.

4 Kiliselerin isimleri ve bağlı oldukları metropolitliklerle ilgili olarak bkz. Zafer Karaca, "Rum Ortodoks Kiliseleri", *DBİst.A*, VI, 350.

5 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Yönetimi*, İstanbul 2008, s. 32-33.

6 Yeorgios Francis, *Şehir Düştü!*, çev. Kriton Dinçmen, İstanbul 1992, s. 105.



2- Fetihten sonra bir süre patrikhane olarak hizmet veren Pammakaristos Kilisesi (Günümüzde Fethiye Camii ve Müzesi)

Stefan Yerasimos'un da belirttiği üzere, İstanbul'daki Rum nüfusun artması fetihten sonra olmuştur. Şüphesiz, şehrin imarında önemli rol oynayacak olan tüccar ve zanaatkâr Rumlar şehirde diğer azınlıklara nazaran çoğunluğu teşkil etmekte idiler; ancak sahip oldukları nüfusun büyük bir kısmı fetihten sonra Fatih Sultan Mehmed'in "çok dinli (*multiconfessionnel*) bir şehir kurma" planına uygun olarak İstanbul dışından getirilmiştir. Yerasimos'a göre şehirdeki Rum nüfusun çoğunlukta olması, tamamen Fatih Sultan Mehmed'in bilinçli nüfus politikasına dayanmaktadır. Bu çerçevede, Karaman'dan getirilen Ermeniler ve yerli Türk Ortodoks Hristiyan cemaatler de "Cemâât-i Rûmiyân" adı altında kaydedilecek ve dinî aidiyetleri dikkate alınarak şehrin belirli mahallelerine yerleştirilecektir.[7]

Gayrimüslim cemaatler, bütün medeni davalarını kendi aralarında kilise vasıtasıyla hallederler ve kiliselerinde kendi dillerinde eğitim yapabilirlerdi. Bugünkü Çarşamba semtinin Haliç tarafında bulunan Pammakaristos Manastırı, yukarıda da işaret edildiği üzere, fetihten iki yıl sonra Fatih Sultan Mehmed tarafından Ortodoks Patriği Gennadios'a mekân olarak tahsis edilmiştir. Söz konusu manastır, yüz elli yıl kadar patrikhane olarak kullanılmıştır.[8]

Şehir, Fatih Sultan Mehmed tarafından fethedildiğinde oldukça bakımsız ve harap bir durumda idi. Fatih, şehrin yeniden iskânına ve imarına başlar. Bilinmesi gereken bir nokta ise; suriçi İstanbul'unun bütün semt ve mahallelerine Türkler yerleşmiş değillerdi. Çeşitli yerlerde bazı Hristiyan toplulukları da yaşamlarını sürdürmekte idiler. Bunlardan bazıları çevreleri Türkleştikçe yavaş yavaş buralardan çekilmişlerdir.[9] Bununla beraber; Samatya'da (veya Kocamustafapaşa) Rumlar ve Ortodoks Karamanlılar, Karagümrük ile Fener'de yine Rumlar yaşamakta idiler.[10] Stefanos Yerasimos, İstanbul'daki söz konusu semtlere yerleştirilen

7 Yerasimos, "Les Grecs d'Istanbul Après la Conquête Ottomane", s. 375-399.

8 Semavi Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, İstanbul 2006, s. 59.

9 İstanbul'a yerleştirilen Rumların nerelerden geldikleri, nerelere yerleştirildikleri, maddi durumları ve mesleklerine ilişkin bilgiler için bkz. Firdevs Çetin, *Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler*, İstanbul 2012, s. 200-218.

10 Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, s. 67.



3- Pammakaristos'un kitabesinden bir kesit

Rumların geldikleri memleketlerinin bir kısmının Trakya'nın Agathopoli, Mesembria, Selymbria, Iraklia, Panadhos ve Orestias ilçelerinden olduklarını belirtir. Bunların bir kısmı Karadeniz, bir kısmı ise Marmara Denizi'ne kıyısı olan yerleşim merkezleridir.[11]

Fener ve çevresi Rumların yoğun olarak yaşadıkları bir bölge olduğundan burada "Fener beyleri" denilen Rum ileri gelenlerinin bilhassa kıyı boyunca kâgir yapılı, fakat içleri Türk üslubunda zengin surette bezenmiş evleri, konakları yapılmıştır. Burada, etrafı duvarla çevrili âdeta bir iç kale gibi olan bir sahanın içinde XVII. yüzyılın ilk yıllarında Ortodoks Patrikhanesi vardır ve bugüne kadar aynı yerde kalmıştır. Kâgir ve üstü çatılı, mütevazı Aziz Georgios Kilisesi'nin yanında olan patrikhane, Osmanlı konağı mimarisinde, ahşap bir bina idi. Fener bölgesi Ortodokslar tarafından o derecede benimsenmiştir ki küçük kilisesiyle Mısır'da Tur-i Sina'daki Katrina Manastırı'nın misafirhanesi de (*methokhion*) Haliç kıyısında kurulmuştur. Ayrıca, Fener'de XIII. yüzyıla ait Panagia Mukhliotissa Manastırı'nın kilisesi Hz. Meryem'e adanmış bir kilise olarak fetihten sonra da bu özelliğini korumuş, eskiden olduğu gibi bugün dahi dindar Rumlar tarafından ziyaret edilmektedir.[12] Bizans İmparatorluğu'nun son devirlerindeki yangınlar ve bakımsızlık yüzünden fetih arifesinde ancak 50 kadar manastır ve kilisenin ayakta olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, Bizanslılar şehrin savunması sırasında surların tahkim edilmesi maksadıyla bazı kiliselerin taşlarını kullanmışlar ve onları tahrip etmişlerdir. Mesela şehrin Türkler tarafından 1453'te kuşatılması sırasında top atışları yüzünden yıkılan bazı sur duvarlarının acele tamirleri için Bizanslıların şehrin dışından taş getiremediklerinden içeriden harap bir hâlde olan Aziz Mokios Kilisesi gibi kiliselerin malzemelerini kullandıkları kaynaklarda zikredilmektedir.

Diğer yandan, İstanbul'un fethi sırasında şehirdeki Bizans kilise ve manastırlarından ancak pek az bir kısmının kullanılmakta olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle, fetihten sonra ilk ihtiyaçlar için bunlardan birkaçı cami, mescit, hankah ve medrese hâline getirilmiş, fakat çoğu şehirde yaşayan Rumlara bırakılmıştır. Bununla beraber, fetihten sonra her ne kadar yeni kilise yapımına izin verilmeyeceği belirtilmiş olsa da; yangınlar veya depremler nedeniyle yıkılan veya hasar gören kiliselerin tamir edilmesine; ayrıca, nüfusun yoğunluğuna göre yerel idarecilerin kararıyla yeni kiliselerin yapımına da izin verilmiştir. Bu durum, özellikle kiliselerle ilgili kısıtlayıcı kuralların hafifletildiği XVII. yüzyılda Köprülü Fazıl Mustafa Paşa döneminde gerçekleşmiştir.[13] Yeni kilise yapımına getirilen kısıtlamalar, eski kiliselerin ancak Bizans döneminde olduğu gibi tamirine izin verilmesi; hem konum hem de yapı olarak Rum kiliselerinin devamlılığını sağlamıştır. Bu dönemin kiliseleri çoğunlukla bazilikal plan tipinde inşa edilmiş yapılardır. Bu kilise tipi, genellikle dışta çift yüzlü kırma çatının örttüğü, iki sıra taşıyıcı ile ayrılmış üç nefli bazilikalardır. Kiliselerdeki kitabelerden, kilisenin banisi, mimarı ve ne zaman yapıldıklarına dair bilgiler edinmek mümkündür. Kiliselerin bulundukları mahallelerin zamanla Türk ve Müslüman halk tarafından iskânı üzerine daha önce kilise veya manastır olan yerler cami, mescit veya hankah, zaviye, tekke hâline getirilmiştir. Suriçi İstanbul'da Osmanlı devri boyunca bilhassa Rumların yaşadıkları semtlerde (Samatya, Karagümrük, Fener) kiliseler yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi mimarisi çok bozulmuş olmakla beraber esası Bizans dönemine ait Meryem Mouklitissa Kilisesi'dir. Diğer Rum Ortodoks kiliselerinin hepsi, devlet izin vermediği için kubbesiz bir biçimde üzeri çift meyilli çatıyla örtülü yapılar olarak inşa edilmiştir.[14]

11 Yerasimos, "Les Grecs d'Istanbul Après la Conquête Ottomane", s. 376.

12 Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, s. 63, 253-254.

13 Karaca, "Rum Ortodoks Kiliseleri", VI, 349.

14 Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, s. 130-131.



4- Rum kadını ve erkeği (*Costumes l'Empire Turc*, 1821)

5- Rum kadını ve çocuğu (solda) (Miller), Rum din adamı (sağda) (*Costumes l'Empire Turc*, 1821)

Rumlar, Fener dışında Haliç'e yakın bir yer olan Ayvansaray'ın üstünde de ikamet etmekte idiler. Bizans döneminin Blakhernai ziyaret yeri ayazması ile kilisesinin devamı mahiyetinde olan Meryem adında bir kiliseleri de yer almaktaydı. Ayrıca, Edirnekapı ile Eğrikapı arasında da Rumlar yaşamaktaydı.[15] Fetihten sonra gerçekleştirilen şehrin nüfus planlaması esnasında, bazı Rum kiliseleri Ermenilere devredilmiştir. Mesela; İmparator I. Romanos Lekapenos (920-944) tarafından kurulan Samatya'daki Periplepthos Manastırı fetihten sonra Ermenilere verilmiştir. Bu binanın bodrumunda eski yapının temel kalıntıları hâlâ durmaktadır. Kilise birkaç defa yanıp onarılmıştır. Osmanlı döneminde sulu manastır olarak tanınan bu kilisenin yerinde Surp Kevork Kilisesi bulunmaktadır. Draman civarındaki Aziz Nikolaos Kiliseciği de uzun zaman Boğdan voyvodalarının hususi kilisesi olarak kullanılmıştır. Semavi Eyice'nin belirttiğine göre, bugün mevcut Rum kiliselerinin hepsi fetihten sonra yapılmış binalar olmakla beraber, içlerinde birkaçı eski kiliselerin yeri üstündedir.[16] XVII. yüzyılda yaşamış bir Fransız botanikçi ve seyyah olan Joseph de Tournefort (d. 1656-ö. 1708), Galata ve Pera bölgelerinde Rumlar tarafından yapılan kiliseler hakkında detaylı bilgiler vermektedir. O, hizmet vermekte olan bu kiliselerin tarihlerinin çok eskiye dayandığını, ancak bazı rahiplerin kutsal yerleri amacı dışında kullandıklarını ve bu nedenle yangında yok olmalarına sebep olduklarını belirtir. Hatta Tournefort, bu amacı dışındaki kullanımlar sebebiyle Osmanlı idaresinin bir bakıma haklı olarak buraları camiye çevirdiğini belirtmektedir.[17]

1573-1578 yılları arasında İstanbul'daki Alman sefaretinde Protestan bir din adamı olarak görev yapan Stephan Gerlach'ın (d. 1546-ö. 1612) *Türkiye Günlüğü* adlı eserinde belirttiğine göre; Osmanlı devlet ricali ile gayrimüslimlerin dinî liderleri arasındaki karşılıklı saygıya dayalı ilişki çok dikkat çekicidir. Bu saygı, sadece Rum cemaatinin lideri olan patriğe karşı değil, aynı zamanda kilise ve manastırlarda görev yapan rahiplere ve başrahiplere karşı da gösterilmiştir.[18] Rum cemaatinin din adamları, her türlü dinî ayin ve törenlerini serbestçe

15 Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, s. 254.

16 Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, s. 63.

17 J. P. de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, ed. Stefanos Yerasimos, çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul 2005, c. 2, s. 37.

18 Stefan Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, ed. Kemal Beydilli, çev. Türkis Noyan, İstanbul 2007, c. 1, s. 168.

icra edebilmektedirler. Subaşılar gibi yerel idareciler, her türlü kolaylığı ve gerekli asayişi sağlamakla görevli idiler. Mesela İstanbul'da vefat eden bir gayrimüslimin cenaze töreninin layıkıyla yapılabilmesi için, devleti temsil eden idareciler cenazenin şehirde huzur içerisinde defnedilebilmesi için gerekli önlemleri almaktaydı. Bu çerçevede, İstanbul'da yaşayan Rum cemaatinin cenaze törenlerinin icrası Avrupalı seyyahların hep dikkatini çekmiştir. Özellikle, önemli bir ailenin cenaze töreninde patrik bizzat hazır bulunurdu. Bu cenaze törenlerinin vazgeçilmez unsurlarından biri ise, törenin hüzünlü bir ortamda gerçekleşmesini sağlayacak parayla tutulan "ağlayıcı kadınlar"dır. Bunlar, tören boyunca yüzlerini tırmalayıp saçlarını yolarlar ve Rumca ağıtlar yakarlardı.[19] Kocası ölen kadın ise, kocasının öldüğü günün haftasında bütün gün akşama kadar ağlar ve yas tutardı; bu törenler boyunca fakirlere bol bol sadaka dağıtılırdı.[20] Gerlach'ın cenaze törenlerinde dikkatini çeken diğer bir husus ise, Rumlara ait ölülerin Türklere ve Müslümanlara ait olanlar gibi yıkanıyor ve kabre yerleştirilen cenazenin üstüne törene katılanlar tarafından birer avuç toprak serpiliyor olmasıdır.[21] İstanbul Rumları ile Türkler arasındaki bu benzerliklere bazı yıllık kutlamalarda da rastlamak mümkündü. Mesela Osmanlı döneminde 23 Nisan'da kutlanan "Hıdırellez" kutlamaları bunlardan biridir. Aynı gün Rumlar da baharın gelişinin kutsanması adına Aziz Georgios (Aya Yorgi) yortusunu kutlarlardı.[22]

Tournefort, seyahatnamesinde, İstanbul'da yaşayan Rumlar hakkında, onların dinî ve kültürel hayatına dair önemli bazı tespitlerde bulunmaktadır. Tournefort, İstanbul'daki Rum kadınlarının Türk kadınlarına göre daha özgür olduklarını teslim eder; ancak, onların her hâlükârda Avrupa'dakilere nispetle daha az çarşıya çıktıklarını belirtir.[23] Bu konuda Miss Pardoe (d. 1806-ö. 1862), İstanbul'a dair yazdığı seyahatnamesinde, "Rum hanımların, binanın ön yüzünde çıkıntı yapan cumbalı pencerelerinden" sokakta olup bitenleri ve etrafı gözetlediklerinden bahsetmektedir.[24]

Osmanlı'da gayrimüslimlerin şarap içmeleri yasak değildir. Bu konuda, özellikle İstanbul'un Galata Mahallesi'nin Avrupa'daki Hristiyan şehirlerinden pek farkı yoktur. Özellikle Rumların yaşadığı Galata'da Osmanlı İmparatorluğu'nun başka yerlerinde asla bulunmayan bir özgürlük tadılır. Tournefort'un tespitine göre, "Galata, Türkiye'nin göbeğinde bir Hristiyan kenti gibidir; burada meyhaneler serbesttir..."[25] İstanbul'un Galata ve Pera gibi semtlerinde, gayrimüslimlerle Türkler yani Müslümanlar birlikte yaşamaktadırlar. Bunlar içerisinde Türklerle yan yana evleri ve dükkânları olan Rumlar vardır.[26]

İstanbul'daki Rumların her ne kadar çoğunluğunu Ortodoks olanlar teşkil ediyor olsa da; diğer Protestan ve Katolik Rumlar ile aralarındaki mezhep farklılıkları, Rumlar arasında bazı ayrımların yaşanmasına sebebiyet vermekte idi. Mesela; Miss Pardoe, Rumlar arasından Katolik mezhebinden olanların sadece bu sebeple kendilerini diğerlerine göre üstün gördüklerini, buna karşın Protestan Rumların böyle bir yaklaşımı benimsemediklerini belirtir: "Rumlar arasında, kendilerinin ateşli biçimde direttikleri hoş bir ayırım var. Rum Katolikler kendilerini Avrupalı sayıyorlar; buna karşılık ayrılıkçı Rumlar ötekilerin kıskançlıkla sarıldığı bu ayrıcalığı benimsemiyorlar."[27]

Ayvansaray'daki kadırgalardan ve kaptanpaşanın sorumluluğundaki İstanbul'un bu bölgesinden bahsederken Tournefort, burada "bagno" diye adlandırdığı bostancıbaşının sorumluluğundaki bir zindandan bahseder. Ayvansaray ile Tersane arasında yer alan bu zindanda Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden getirilen esirler bulunmaktadır. Tournefort'un en çok dikkatini çeken husus ise, burada çeşitli Hristiyan mezheplerine ait bir şapelin olması ve Avrupalı misyonerlerin burada vaazlar vermesidir. Bunlar içerisinde, Rumlara ait de bir şapel bulunmaktadır. Burada Ortodoks Rum papazlar vaazlar vermekte, dinî törenler ve ayinler icra etmektedirler.[28]

Tournefort, gayrimüslimlerden özellikle Rumların dinî hassasiyetlerinin azaldığından ve bu durumun nesiller boyu devam ettiğinden şikâyet etmektedir. O, bu durumu Müslümanlarla yaptığı mukayeselerle dile getirmektedir. Buna göre o, Türklerin yani Müslümanların asla gereksiz söz söylemediğini; Rumlarınsa, tersine, durmadan gereksiz konuştuklarını; Türklerin dinlerinin buyruklarını yerine getirdiklerini; Rumlarınsa, tersine,

19 Gerlach, bu uygulamanın Rumlara Yahudilerden geçtiğini belirtmektedir (bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, c. 1, s. 233).

20 Gerlach'ın aktardığına göre, bir zengin gayrimüslimin cenaze töreninde yapılan harcamalar toplamda 100 dükayı bulmakta idi (bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, c. 1, s. 182).

21 Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, c. 1, s. 183.

22 Gerlach, aynı kutlamanın Katolikler tarafından bir gün sonra yani 24 Nisan'da yapıldığını nakleder (bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, c. 1, s. 184).

23 Tournefort, *Seyahatname*, c. 2, s. 18.

24 Miss Pardoe, *Şehirlerin Ecesi İstanbul*, çev. Banu Büyükkal, İstanbul 2004, s. 43.

25 Tournefort, *Seyahatname*, c. 2, s. 38.

26 Tournefort, *Seyahatname*, c. 2, s. 39.

27 Pardoe, *Şehirlerin Ecesi İstanbul*, s. 44.

28 Tournefort, *Seyahatname*, c. 2, s. 35.



6- Patrikhane Kilisesi

dinlerinin buyruğunu asla yerine getirmediklerini ifade ederek bu durumun aile içinde babadan oğula sürüp gittiğinden şikâyet eder.[29]

İstanbul'da yaşayan Rum halkının dinî hayatında haç çıkarmak ile sık sık "Efendimiz bize merhamet et." anlamına gelen "Kirie Elieson" sözünü tekrarlamaları seyyahların dikkatini çekmiştir. Haftalık perhizlerine de düşkün olan İstanbul Rumları, hasta da olsalar perhiz

29 Tournefort, *Seyahatname*, c. 2, s. 76-77.



dikkat ederlerdi. Öyle ki, bir Yahudi ile karşılıklı içki içmek, bir Rum için çok büyük bir günah sayılırdı. Ancak bu yasağa uymayanlar da vardı.[30] Bunun yanında, hemen hemen bütün seyyahlar, İstanbul Rumlarının dinî bilgiler konusunda çok cahil olduklarında hem fikirdirler.[31]

Rum Ortodokslar, suriçi İstanbul'unun çeşitli yerlerinde bulunan bazı su kaynaklarına da kutsallık atfederek bunları ayazma olarak nitelemişlerdir. Rumlar, bu mekânları belirli bayram ve yortu günlerinde ziyaret etmekte idiler. Bunlar içerisinde en ilgi çekenlerden biri Sarayburnu civarında kıyıda tam surların önünde yer alan Soteros Ayazması'dır. Bu ayazma XVI. yüzyıl sonlarında sadrazam Koca Sinan Paşa tarafından İncili Köşk yaptırıldığında, sarayın altında muhafaza edilmiştir. 1827'deki Yunan ihtilaline kadar her yıl Rumlar sarayın sınırında yer alan bu ayazmayı ziyaret etmekte idiler. Bir diğer ayazma, Sirkeci'de Salkım Söğüt semtinde yer almaktadır. Bu ayazma da sûr-ı sultanînin dibindedir. İstanbul'un en eski ayazması ise, bugünkü İmrahor İlyas Bey Camii olarak bilinen eski Studios Manastırı kilisesinin altındaki büyük sarnıcın bitişiğinde yer almaktadır. İstanbul'da Ortodoks Rumlar tarafından fetihten sonra da ziyaret edilmeye devam eden diğer ayazmaların bazıları Gedikpaşa'da, Karagümrük'te, Haydar Mahallesi'nde yer almakta idi.[32]

yaptıklarından çarşamba ile cuma günü et yemeyi büyük bir günah işlemek olarak kabul etmekte idiler. Bazı Rumların, kırmızı et yiyemedikleri günlerde balık pazarında istiridye yedikleri nakledilmektedir. Rumlar, Yahudi cemaatine mensup birileriyle birlikte olmamaya

30 Firdevs Çetin, *Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler*, İstanbul 2012, s. 206.

31 İsmail Taşpınar, "Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Döneminde İstanbul'daki Gayr-i Müslimler ve Dinî Hayatlarına Dair Tespitler: XVI-XIX. Yüzyıllar Arası", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2011, sy. 47-48, s. 356.

32 Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, s. 130-131.

İSTANBUL'DA YAŞAYAN RUMLARIN SOSYAL HAYATINDA DİN

MEROPI ANASTASSIADOU*
ÇEVİRİ: İBRAHİM IŞITAN

XXI. yüzyıl başında, laik bir modernleşme arzusunda olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan 90 yıl sonra bile İstanbul nüfusunun büyük bir çoğunluğu için din, kültürel kimliğin temel unsurlarından biri olmaya devam etmektedir. Ayrıca din, kendilik ile ötekilik arasında bulunan ana çizgiyi de oluşturmaktadır: 1923 sonrası Türk toplumunda gayrimüslimler, azınlıkları temsil eden uluslararası bir anlaşma ile tanınmışlardır (*Lozan Antlaşması*, 24 Temmuz 1923, 37-44. maddeler).

Türkiye halklarının ve bölgenin diğer ülkelerinin (Balkanlar, Orta Doğu) dinî aidiyeti, dil veya tarihsel hafızayla birlikte, kimliksel tanımlamanın öncelikli bir unsuru olarak görmeleri hiç şaşırtıcı değildir. Bu konuda inanç faktörünün merkezîliği çoklu seküler mirasta yatmaktadır. Osmanlı fethinin başlarından imparatorluğun sonuna kadar, sultanın tebaası Müslümanlar ve gayrimüslimler olarak ikiye ayrılmaktaydı. Daha önceleri, Bizans devrinde, Doğu Roma imparatorları iktidarlarını güçlendirmek için Mesih'e imana (yani Hristiyanlığa) dayanmışlardı.

Rumlar *(Grecs)* Boğaz ve Marmara kıyılarında antikiteden beri mevcutturlar. Tarihleri, iki bin yıl boyunca birçok kere zafer ve yıkım arasında gidip gelen çok hareketli bir geçmişe sahne olmuştur. Bu dönemde Hristiyanlık, birliğin merkezî unsuru olmaktan öte, kültürel korunmanın gerçek bir harcı olmuştur. Araştırmamız, bu çoklu-seküler yolculukta, özellikle Osmanlı reformlarının başlangıcı Tanzimat'tan günümüze kadar olan en son döneme odaklanmıştır. Aşağıdaki sayfalar, esas olarak XIX. yüzyıl Osmanlı devrini ve bu devrin doğurduğu Cumhuriyet'in ilk dönemini konu edinmektedir.

* INALCO, Paris

A- DİNÎ ÖRGÜTLENME

1. Patriklik

Sultan II. Mahmud'un idaresinin (1808-1839) başlarında, Osmanlı Devleti ve ordusuyla ilgili ilk temel değişiklikler ilan edildiği sıralarda, imparatorluğun en eski kurumu olan İstanbul Patrikliği -en azından yönetim açısından- zaten yarım asırdır köklü değişikliklere sahne olmaktaydı.

1741 tarihli bir imparatorluk fermanına göre, patrik seçimi -bu tarihe kadar sadece Osmanlı sultanının iradesine bağlıydı- aynı zamanda coğrafi olarak tahta en yakın bulunan ve yönetici (γέροντες; gérontes; ihtiyar) olarak tayin edilen beş piskoposun da onayına tâbi tutulmuştu.[1] Patrikliğin gücünü sınırlama anlamında diğer bir önemli nokta da şu olmuştur: 1763 tarihinden itibaren patriğin mührü, sultanın emriyle dörde bölünmüştü. Bu tarihten itibaren kilise başının kararları ve yaptıkları üç piskopos tarafından ortaklaşa imzalanmak zorundadır. Bu tedbir sayesinde, Osmanlı Devleti -dolaylı olarak- Yüksek Din Kurulu'nun (Saint-Synode: Sen Sinod) hukuki varlığını, kilise geleneği ve düzeniyle uyumlu olarak tanımış olmaktadır. Aynı yıllarda, laiklerin patrik seçimine katılımı da resmiyet kazanmıştır. İstanbul'un düşüşünden bu yana laikler, patrikliğin yaşamında var olmuşlar ve etki etmişlerdir. Fakat kulis faaliyeti yapmanın dışında kurumsal olarak hâlâ herhangi bir rolleri yoktur. Günyüzüne çıkmaları aşamalı olarak XVIII. asrın ikinci yarısında olmuş ve 1860'lara kadar devam etmiştir. Bu durum aynı dönemde Fener Patrikhanesi'nin değerinin yükselmesiyle aynı paralelde cereyan etmiştir.

1 Bu beş piskopos, Ereğli, Erdek, İznik, İzmit ve Kadıköy piskoposları olarak, yerleşik/daimî bir yüksek din kurulunu (sinod) oluşturmuşlardır. Bu sistem γεροντισμός/gerontisme (gerontizm) adıyla tanınmaktadır.

1- III. Selim'in İstanbul ve çevresinde oturan Rum ve Ermenilerin evlenecek olanlarından kanun dışı vergi alınmaması ve fakir halkın korunup gözetilmesi hakkında ki fermanı (BOA, MF, nr. 529)



2- Rum Ortodoks papazı (*Costumes l'Empire Turc*, 1821)

Adlarını 1601'den itibaren patrikliğin merkezi Fener Mahallesi'ne yerleşmelerinden alan ada tüccarlarının torunları olan Fener sakinleri, XVII. yüzyılın ortası ile XIX. yüzyılın başı arasında imparatorluğun siyasi hayatında aşağı yukarı önemli mevkilerde bulunmuş, elli civarında Ortodoks ailenin üyeleridir. Bunların en göze çarpıcı mevkide bulunanları önde gelen mütercimler, Tunalı prensler, Bâbıâli'nin yüksek düzey yöneticileri ve bakanlarıdır. Kilise kurumuna çok yakın kalarak, bu farklı unvanlarıyla onlar patriklikle Osmanlı yönetimi arasında aracı bir rol oynadılar. Bu durum 1821 baharına kadar devam etti. Yunanlıların Mora'da ayaklanması, bu bağımsızlık hareketini çok açıkça destekleyen Fenerlilerin sonunu getirmiştir. Bazıları idam edilmiş, diğerleri de kaçmayı başarabilmiştir. Bir benzeri Ermenilerde amiralarla[2] temsil edilen bu özel ortamda tarih, özellikle patriklikle olan çok güçlü bağlara şahitlik eder. Söz konusu bağlar, diğerleri yanında sürekli ve kompleks ekonomik bağımlılıklarla beslenmiştir.

1830-1860 yılları birçok bakımdan bir geçiş dönemi oluşturur. Fener sakinleri artık yerlerinde değillerdir. Fırtınalı 1820'li yıllar ve Yunan Krallığı'nın kuruluşu Büyük Kilise ile Bâbıâli arasındaki güveni sarsmıştır. Yeniden yapılanma reformla gerçekleşir. Zaman buna uygundur. 1847'de Osmanlı Ortodoksluğunun zirvesinde para konularıyla ilgili bir karışıklık çıkarmak isteyen laiklerin baskısı yüzünden, fakat aynı zamanda Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) gereğince, dönemin sultanı; Patrik VI. Anthimos ve Din İşleri Yüksek Kurulu'ndan (Sen Sinod) din adamları sınıfının idaresiyle ilgili işleri düzene koymasını ister. Burada patrik ve piskoposların seçim süreci, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun teşekkülü ve "kamu kasası" konularının halledilmesi söz konusudur. Bu düzenleme operasyonunun sonuçları, on yıl sonra, 1858 ve 1860 yılları arasında Genel Kuralları (Γενικοί Κανονισμοί: Genikoi Kanonismoi) hazırlayacak olan geçici Millî Konsey'in üyelerine ilk malzemeyi sağlamıştır.

1923 yılına kadar Ortodoks milletin temel yasasını oluşturacak olan bu metinlere göre, imparatorluk Rumlarının yönetimi bundan böyle artık şeklen din adamlarına (Sen Sinod) ve laiklere (Karma Daimî Millî Konsey) bırakıldı. İlki manevi işleri yüklenmişti. İkinciler ise okul ve hastanelerle ilgilenmekteydi ve ayrıca aile ve miras hukuku alanında da yetkiyle donatılmıştı. Bu noktada, adından da anlaşılacağı gibi, Millî Konsey karmaydı, yani üçte biri kilise adamlarından oluşmaktaydı. Bu yeniden yapılanma döneminden ne öğrenebiliriz? Her şeyden önce Fener'in büyük bir iç istikrarsızlıkla yoluna devam ettiğinin altını çizmemiz gerekmektedir: 1830 ile 1860 yılları arasında on iki patrik değişimi söz konusu olmuştur.

Fener sakinleri tarafından bırakılan boşluk, zengin ve/veya eğitimli yeni bir laik tabaka tarafından doldurulmuştur; bu gruplar "Yeni Fenerliler" olarak adlandırılacak olan ve çoğunlukla iş dünyasından gelen kişilerdir.

Piskoposların yönetiminin (Gerontizmin) kaldırılması ve laiklerin rolünün resmîleşmesi millet başı görevi vurgulanan patriğin gücünü artırmıştır. Merkezîleşme -ki Tanzimat Dönemi'nin genel eğilimidir- demokratikleşmeyi engellememiştir. 1862 yılından

2 Osmanlı'da devlet görevi icra eden Ermenilere verilen ad (Çevirenin notu).

itibaren Osmanlı Rumlarının dinî lideri İstanbul kiliseleri tarafından seçilmiş delegelerin geniş katılımıyla tayin edilmiştir: Laiklerin patrik seçimine katılmaları artık birkaç önde gelenin (πρόκριτοι: prokritoi) oluşturduğu dar çevrenin geride bırakılmasına da yol açmıştır.

Yeni düzenleyici manzara bir sürekliliğin olduğunu ortaya koyar ve daha önce yerleşmiş uygulamalara yasal bir çerçeve kazandırarak statükonun korunduğunu gösterir. Bu, hem Osmanlı Devleti'nin hem de Avrupalı güçlerin istediği gibi özellikle Batılılaşmaya doğru giden aynı zamanda Rusya'ya mesafe koyan bir durumdur. Bu sadece Rumların değil, imparatorluğun tamamını ilgilendiren değişim dinamiğinin de bir uzantısıdır. Aynı dönemde benzeri gelişmeler Yahudi ve Ermeni toplumlarında da görülmektedir. Bu toplumlarda da dinî liderin gücünü artırarak, merkezîleşmenin sağlanması ve yeni statülerdeki varlıkları tanınarak laiklerin güçlerinin yükselişinin teyit edilmesi söz konusudur.

Bununla birlikte Yahudi ve Ermeni meslektaşlarının aksine, Rum patriği yeni bağlamda kendi kurumunun çıkarlarını ve din adamlarının görünürlüğünü daha iyi savunabilmiştir. Üç önemli milletin anayasal sözleşmeleri büyük benzerlikler arz eder ve aynı önemli fikirler etrafında döner; merkezîleşme ve laikleşme. Diğerleriyle karşılaştırıldığında Rumlarınki nispeten daha muhafazakârdır çünkü kilise tarafından oluşturuşmuş kurallarla bağlantısı daha az kopuktur ve genele yayılmış sekülerleşme ikliminde kilise yönetimini güçlendirmeye büyük bir oranda katkı sağlamıştır. Bu durum aslında, Tanzimat'ın gelişme ruhuna uygun olarak cereyan etmiştir.

Sonuç olarak, laikleşmeye rağmen, milleti dinî lider temsil etmektedir ve Osmanlı otoritelerine karşı tek muhatap odur. Toplumlar ve dinî cemaatler genel kurulları, komiteleri ve komisyonları, büroları ve farklı hizmetleriyle birlikte- hukuki varlığa sahip değildiler. Merkezîleşme ihtiyacı patriği, genişleyen idari buzdağının dışa yansıyan yüzü olmaya mecbur eder. Örneğin, bireylerin kimlikleriyle ilgili durumlar (medeni durum, kimlik kartları, pasaport), temelde, gerekli bilgileri toplayan cemaat kilisesi makamları tarafından hazırlanmaktadır; fakat nihai ve resmî belgeyi dinî kuruluş vermektedir (İstanbul için patriklik, diğer bölgeler için piskoposluklar).

Diğer bir deyişle, yalnız kilise yönetiminin başındaki kişi Osmanlı Devleti'ne karşı sorumludur. Gerçekte, her yeni patriğin göreve başlaması vazifeyi alacak kişinin gücünün sınırlarını belirleyen bir berat (imtiyazlar içeren imparatorluk mektubu) eşliğinde gerçekleşmektedir. 1860'lı yıllardan itibaren sultan, aynı metni değiştirmeden yeniler. Görevin içeriği değişmediği hâlde neden aynı jest tekrarlanmaktadır? Bu, pratik olarak, görevi temsil eden gerçek kişiyi belirlemek içindir. Beratta bildirilen haklar, görev süresi boyunca verilmiştir ve her patrik değişiminde yenilenmesi (hatta tekrar edilmesi) gerekmektedir.



3- Rum soylu (*Costumes l'Empire Turc*, 1821)

2. Kilise Cemaatleri (Paroisses)

Fener, Osmanlı'daki Ortodoksluğun zirvesini temsil ettiği gibi, kilise yönetimi açısından kilise cemaatleri de dinî örgütlenmenin en küçük parçalarını oluşturmaktadır. XIX. asrın son çeyreğinde bu cemaatlerden kırk iki tanesi patrikliğe değil, İstanbul Başpiskoposluğu'na bağlıydılar. Diğerleri Derkos, Kadıköy ve Adalar'daki sınır piskoposluklarına bağlanmışlardı. Toplamda, İstanbul ve yakın çevresinde ("Büyük İstanbul"da), Rumlar yetmiş civarında dinî cemaat grubundan oluşmaktaydı.



4- Bir Rum kadın (Gouffier)



5- Ev kıyafetleriyle bir Rum kadın (İBB, Atatürk Kitaplığı)

Cemaat (Yunanca ενορία: enoria) bir kilise etrafında organize olmuş belirli bir alanda yaşayan din bağlılarının hepsini ifade eder. Alan faktörü, cemaat ve üyelerini tanımlamak için önemlidir. Bu bağlamda, Müslüman toplum içerisinde buna en yakın yapı (tabii ki şeklen değil), muhtemelen mahalle yapısıdır. Fakat mahalle yapısı nadiren ibadethaneyle ilişkilidir. Elimizde bulunan bilgi ve belgeler 1860'lara kadar İstanbul'un Ortodoks cemaatlerinin tarih boyuca yerleşmiş aşağı yukarı aynı prensipler etrafında işlev gördüğünü göstermektedir. Somut olarak cemaatler, kilisenin bakımıyla ve muhtemelen mali imkânlar izin verdikçe bölgenin Ortodoks çocuklarına eğitim vermekle ilgilenirlerdi. Zaman içerisinde oluşan gelenekle yerleşen modele tamamen uygun olarak, cemaatler özel bir otonomiye sahiptiler ve hatta bazen kendi başlarına karar alma yetkileri bile vardı. 1862'nin genel yönetmelikleri ve merkezîleştirme endişesiyle yapılan idari yapılanma eski alışkanlıkları iptal etmemiştir. Söz konusu yönetmelikler; kurumsal bir çerçeve sağlamış ve böylece biçim birliği şeffaflığın teminatı olmuştur.

1860 yılından itibaren, geçmişte olduğu gibi kilise ve okul, kilise cemaati yönetiminin temel eylem alanını oluşturmaktadır. Söz konusu eylem alanını takip etmeyi üstlenen bu iki kurum üyelerinin tamamı, komite (επιτροπή: epitropi) ve görevli ekip (εφορία: eforia), cemaat üyelerinin genel kurulu tarafından seçilir. Bu durum cemaatte yüksek otoriteye sahip olmalarına neden olur. Genel olarak görev süreleri kısadır (bir veya iki yıl). Uygulamada seçimler çok sık olarak yapılmaktadır.

Ruhban sınıfının, reformların etkilerine karşı direndikleri ve kazanımlarını muhafaza ettikleri Ortodoksluğun yüksek kesimlerinin aksine, tabanda, cemaatlerde din adamlarının otorite ve prestiji çok zayıflamıştı. Buralarda laikler, papazlara ikinci derecede bir rol vererek gücü ellerinde tutuyorlardı. Liderliği ele geçirmek çok zor olmamıştı.

Genellikle iş dünyasından gelen laik yöneticiler, din adamlarından daha çok ekonomik güce sahiptiler, çünkü kilise bu dönemde hizmetçilerine maaş vermiyordu. Kilise hizmetçileri ihtiyaçlarını bağlılarının verdiği imkânlarla gideriyordu; onlar, cemaatin altyapı hizmetlerine de (lojman ve çocukları için ücretsiz eğitim) bel bağlamak durumundaydılar. Kalabalık ailelerinin günlük yiyeceği peşinde koşan ve bağlılarına karşı manevi görevlerine yoğunlaşan din adamları, bu nedenle, mali yönetime ve



6- Yeniköy yakınlarında bir Rum din adamının yalısı (Allom)

ortak projelere katılamıyorlardı. Daha da çarpıcı olanı, genel olarak -özellikle XIX. asrın ikinci yarısında çok canlı olan- eğitimle ilgili tartışmalara katılamıyorlardı.

Laiklerin ekonomik güçleri yanı sıra, papazlar laiklere karşı koyacak yüksek entelektüel profile de çok az sahiptiler. İstanbul'daki Ortodoks cemaatlerin din adamlarının eğitim seviyesi sınırlıydı. Örneğin, teoloji konusunda üniversite formasyonuna sahip çok az papaz vardı. Cemaatlerin papazları çoğu kere, bu dönemde İstanbul'un Rum nüfusunun çoğunluğunun genel görünüşüne göre, başka yerden gelen insanlardı. Genellikle kırsal kesimlerden gelen bu din adamları, bölgesel geleneklere sahiptiler ve bazen bu gelenekler İstanbul'un Rum geleneklerinden çok farklıydı. Bu nedenle, pek çok noktada bu papazlar, Osmanlı Ortodoksluğunun büyük ailesini karakterize eden bu olağanüstü kültürel çeşitliliğin aynası oluyorlardı. Pratikte çok az eğitilmiş olmalarından dolayı, cemaat din adamları avamdan insanlara çok yakın idiler. Manevi rehberlik görevlerini bilginin dışında sevgi, acıma ve merhamet gibi değerlerle gidererek yetersizliklerini aşmaya çalışıyorlardı. Bu sosyal ve kültürel yakınlık çok net olarak günah çıkarma alanında görünüyordu. Öyle ki şehrin merkezî cemaatlerinde (örneğin, Beyoğlu cemaatlerinde), Osmanlı döneminin sonuna kadar, günah çıkaran papazlar Türkçeyi kesinlikle bilmek zorundaydılar. Oysaki diploma sahibi ve uzun üniversite eğitimi alan teolog papazların özgeçmişlerinde Türkçe öğrenimine pek yer yoktu.

Bireysel durumlarla ilgili özel bilgileri olan cemaat papazı, kendisine verilen idari yetkilere de sahip birisiydi. "Yoksul/gelirsiz" olarak tanınmak isteyen kilise bağlılarının ihtiyaç durumunun belirlenmesini de genelde papaz belgelemekteydi. Evliliğe engel teşkil eden bir hâlin bulunup bulunmadığını belgelemek söz konusu olduğunda papaza da soruluyordu (πιστοποιητικό ελευθερογαμίας: pistopoiytiko eleftherogamias).

Çünkü cemaat, kendi üyeleri (ve özellikle Osmanlı vatandaşları olanlar) ile patriklik veya Osmanlı otoriteleri arasında bir köprü vazifesi görüyordu. Bu, özellikle bireylerin medeni durumlarıyla ilgili işler söz konusu olduğunda böyleydi. Yukarıda belirtildiği gibi, kilise cemaatiyle ilgili çalışma büroları bilgi üretiminin ilk kaynağını teşkil ediyordu. Bu bürolar, tahkikat yaptıktan sonra, başka bir resmî belgenin çıkarılması için gerekli olan sertifikaları (vaftiz, miras, ölüm, evlenme, vb.) veriyordu. İnsanlar, başpiskoposluk nezdinde



7- İstanbullu Rumlar (Preziosi)

başvuruları toplayan ve gerektiğinde Osmanlı idaresi katında gerekli adımları atan patrikliğin yetkili bürosuna başvurmadan önce, toplumlarının en yakın organlarına başvurmaktaydılar.

Tüm bu alan çalışmasına rağmen, ne kilise cemaati ne de farklı organları tüzel kişiliğe sahipti. Yalnızca gerçek kişilerin, Osmanlı otoriteleri karşısında dindaşlarını temsil etme (ve bunun gerçekleşmesi için mühür vurma) hakkı vardı. Bu şahıs, genel kurul tarafından seçilen cemaat muhtarıydı. Bu görev, bugün bildiğimize çok benzer şekilde, yalnız İstanbul cemaatlerinde karşılaşılan bir durumdur ve köylerdeki muhtarların göreviyle karıştırılmamalıdır.

Laiklerin etkisi altındaki cemaat alanı, aynı zamanda kuvvetli bir şekilde dinin de etkisini taşıyordu. Hayır işleri, eğitim, hatta kültürel faaliyetler dinî aidiyetin en çok ön plana çıktığı etki alanlarıdır. Bu, Ortodoksluğun (Fener'de) yüksek çevrelerinde ve aynı dönemdeki diğer gayrimüslim toplumlarda varolan bir durum olduğundan dolayı din, din adamı sınıfından olmayanların sosyal ve politik çalışmalarına meşruiyet kazandıran kurumsal bir çerçeve sunmaktadır.

3. Türk Ortodoks Kilisesi

Osmanlı bağlamında, fetihlerin başından imparatorluğun çöküşüne kadar, Rum ve Rum Ortodoks adlandırması Bizans usulü *(rite)* Ortodoks Hristiyanlarını belirtir. Diğer bir deyişle, Doğu Romalıları ifade eder. Bu adlandırma ne dile ne de etnik aidiyete dayanır. XIX. asra kadar sultanın toprakları içerisinde, Ortodoks Hristiyan olarak kendini gösterenler, bütünüyle aynı dinî mezhep adı altına yerleştirilmiştir. Güney Balkan bölgesinin Slavca konuşan Hristiyanları, Yanya'nın Arnavutça konuşanları, Maşrık ve Mağrip'in Arapça konuşanları, Anadolu'nun Türkçe konuşanları, hiçbir ayırım olmaksızın İstanbul patriğinin riyasetindeki Rum milletinin bir parçasıydılar.

XIX. asırda, 1856 tarihli hatt-ı hümayunu müteakiben *millet* kavramıyla ilgili kanunların uygulanmaya konmasından hemen önce, devletin onayıyla farklılaşmalar çoğalmıştır. Bu farklılaşma önce hukuki belgelerde (kadıların verdiği kararlar), ardından daha da resmî olarak nüfus sayımlarında ortaya çıkmıştır. Rum milletinin bölünmesi ve çeşitli bileşenleriyle yeni milletlerin oluşması, genel olarak modern ulusların doğması sürecinin bir parçasıdır. Modern uluslar, geçmiştekinden daha karmaşık şekilde tanımlanmaktadırlar.

Artık din, kimliksel bağlılığın tek bir unsuru değildir. Dil, gelenekler, ortak tarihsel hafıza da bundan böyle kimliği oluşturan diğer ögeler grubuna girmiştir. Ayrıca, Rum milletiyle ilgili olarak, ayrılmaların çoğu bir ulus-devleti kurma hedefine yöneliktir. Yunanlıların, Bulgarların ve Arnavutların durumu buna benzerdir. Diğerleri gibi Rum Ortodoks olan Kapadokyalı Türkçe konuşanlar, bu konuda nadir bir istisnadır. Bunlar, -Kapadokya'nın güneyinde Kilikya ve Likya arasında bulunan- Karaman eyaletinden gelenlerin çoğunluğu teşkil etmesi nedeniyle Karamanlı olarak tanınmışlardır.[3]

Onlar ayrılıkçı beklentiler içerisine girmemişler ve Anadolu'nun kalbinde bir ulus-devlet kurulmasını düşünmemişlerdir. Çoklu-seküler kültürel mirasların ürünü olarak, Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan millet modellerinin hiçbirine girmemişler ve bu nedenle yok olmaya maruz kalmışlardır. Kapadokya'nın Türkçe konuşan Hristiyanları, bu kısa çalışmanın kapsamına girmemektedir. Bununla birlikte, kültürel kimliklerinin belirsizliğinin 1923 sonrasının Yunanistan ve Türkiye'sindeki konumlarını belirleyen bir faktör olması ölçüsünde, temel özelliklerini ve geçirdikleri tarihsel evreleri hatırlatmak faydalı olacaktır.

Karamanlılar yüzyıllardır Anadolu'da yaşamışlar ve kimse onlara bir köken atfında bulunmamıştır. Ortodoks Hristiyan idiler; bu nedenle de Rum milletine bağlıydılar. Türkçeyi konuşma dili olarak kullandıkları gibi din dili olarak da kullanıyorlardı. Metinleri -daha çok dinî kitaplardı- Grek harfleriyle yazılmış Türkçeydi.

Sentez nadir fakat istisnai değildi. İmparatorluk içerisinde başka birkaç benzer durum vardı ki milliyetçilikler çağında, tersine bir durum oluşturmaktaydı. Bilgi vermek bakımından Yanyalı Türkler (Τουρκογιαννώτες) olarak adlandırılan "Yanya Müslümanları"nı burada zikretmek yeterli olacaktır. Grekçe konuşan bu grup, Arapça karakterlerle Grekçe yazarlardı. Bu kombinasyonlar özel bir çabanın ürünü olarak daha çok dikkat çekicidir. Bu durum, muhtemelen ilgili toplumların dinlerinde Grekçe ve Arapça karakterlerin kutsallığıyla alakalıdır.

XIX. yüzyılın başında Niğde civarlarında Grekçe konuşan birkaç köyün keşfi, Karamanlıların kökenleriyle ilgili tartışmaları yeniden canlandırmıştır. Bugüne kadar, özellikle Yunanistan ve Türkiye'de yapılan araştırmalar bu sorunu çözmek için çalışmaktadır. Ancak Ege'nin her iki tarafında yapılan tarih yazımı çalışmaları, kimliksel belirsizliği ve iki taraf arasında imparatorluk çerçevesinde meydana gelen durumların çoğulculuğunu kabul etmeye hazır görünmemektedirler.

3 Karamanlı kavramı anlam genişlemesiyle Anadolu'nun bütün Türkçe konuşan Ortodokslarına verilen isim olmuştur.



8 Balıklı Rum Kilisesi (Allom)

Zaten, bütün XIX. yüzyıl boyunca, çok sayıda Karamanlı, çoğunlukla İstanbul'a göç etmiştir. Kolektif kimliklerin güçlenmesinden ve 1890'lı yıllardan itibaren artmaya başlayan milliyetçiliğin şiddetlenmesinden önce Karamanlıların göç nedenleri ağırlıklı olarak ekonomikti. Kapadokya yavaş yavaş Hristiyan nüfusundan boşalmıştır. Aynı dönemde, başkente veya köye yerleşen bu Hristiyan nüfus, Rum milletinin merkezî eğitim kurumları tarafından yoğun bir şekilde Helenleştirmeye konu olmuştur. Özellikle İstanbul Grek Edebiyat Cemiyeti (*Syllogue littéraire grec de Constantinople*), XIX. yüzyılın sonlarına doğru Kayseri bölgesinde birçok okul kurdu. Bu ilim cemiyetinin temel hedefi; kırsal bölgelerde yaşayanların okuma-yazma problemini çözmekti. Bunu yaparak, herhangi bir sınıfa konulamayan (Karamanlılar gibi) toplulukları Yunanistan Krallığı'nın kurulmasıyla yeni bir şekil alan Greklilik kalıbına sokmayı hedeflenmekteydi.

İstanbul'da, Kapadokya'dan göç eden Hristiyanlar, Ortodoks Rumların cemaat ve toplumlarına bağlanmışlardı. Bu bağlanma, Rum milletinin parçası olduğu ölçüde "tabii" idi: Bütün Osmanlı toplumu öncelikli olarak dinî aidiyet etrafında dönüyordu. Ancak, XIX. yüzyılda İstanbul Ortodoksluğu; eğitim, kültür ve yardım kuruluşlarıyla birlikte Grekçe konuşmaktaydı.

Anadolu Hristiyanlarının durumu 1910'lu yılların sonlarına kadar huzurluydu. Türk Kurtuluş Savaşı, başkaları için olduğu gibi Karamanlılar için de, birçok çalkantıya yol açtı. Bu çalkantıların merkezinde hikâyesi oldukça iyi bilinen Papa Eftim olayı vardır.

O yıllarda Anadolu'ya hâkim olan kargaşadan istifade eden Pontus kökenli bu papaz, Kapadokyalı piskoposlukları Fener'den ayırmaya ve bağımsız bir Türk-Ortodoks kilisesi kurmaya girişti. Görünüşe bakılırsa, başlangıç dönemlerindeki ittifakların amacı çerçevesinde Kemalistlerin desteğini aldı. Fakat bir zamanlar kendi lehine esen rüzgârlar çok hızlı olarak tersine döndü ve projesi özünü kaybetti. 1922 sonbaharında kilisesinin kuruluşunu ilan ettikten sonra, Yunanlılara karşı Türk zaferinin ardından Papa Eftim, sürüsü olmayan bir çoban olarak kalmaya mahkûm oldu. Ocak 1923'te Yunanistan ve Türkiye arasında Lozan'da imzalanan nüfus mübadelesi

anlaşmasına göre, Anadolu'nun Türkçe konuşanları bundan muaf tutulmadı. Kayseri bölgesindeki Türk Ortodoks Kilisesi artık "kullanılmayan bir gömlek" gibiydi. Artık merkezin İstanbul'a devri zorunlu olmuştu.

1923 yılı boyunca, Papa Eftim, Fener'deki (kaotik) gelişmeleri kontrol altına almaya çalıştı, hatta patriğe karşı fiziki güç gösterilerine katılacak kadar ileriye gitti. Şubat 1924'te, Galata Panagia Kafatiani Kilisesi'ni ele geçirdi ve orada Türk Ortodoks Patrikliğini kurdu. Bu hareketlere ve saldırgan bölücü davranışlarına rağmen ancak 1926 yılında aforoz edildi. Bu aforoz etme olayı, Kayseri'de yapılan ilk Türk Ortodoks Kilisesi Kongresi'nden dört yıl sonraya tekabül eder.

Cumhuriyet döneminde, varlıklı Galata Patrikhanesi, yetkililerin desteğinin derecesine bağlı olarak yaşamını sürdürmekteydi. XXI. yüzyılın başında, aşırı-sağcı gruplarla gizli olarak çalıştığı suçlanması nedeniyle tasfiye edilme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Papa Eftim, İstanbul'a gelmek için eşyalarını topladığında, Kapadokya'da olduğundan daha çok kendisine inanan bulamayacağını biliyor muydu? 1918'den önce Boğaz'ın kıyılarında yerleşmiş Rumlar, nüfus mübadelesinin dışında bırakılmışlardı. Bunlar arasında ikinci ve üçüncü nesilden birçok Karamanlı vardı. Belki aile yaşamının mahrem kısmında hâlâ Türkçe konuşanlar da vardı. Fakat kültürel bakımdan İstanbul Ortodoksluğuna hâkim Grekçe konuşan Rumlar içerisinde bütünüyle asimile olmuşlardı. Kapadokya kökenli ve XIX. yüzyıldan beri İstanbul'a yerleşmiş bu Hristiyanlar, Papa Eftim'i macerasında takip etmemişlerdi. Bu sadece zaman içerisinde kendi Anadolu Türk geleneklerinden uzaklaşmaları nedeniyle değil, aynı zamanda (belki de özellikle) siyasi manipülasyonun bir unsuru olmak istememelerinden kaynaklanmaktaydı. Haritaların bütünüyle yeniden çizilmesi bağlamında iktidar elde etmek için yapılan çeşitli mücadeleleri görmede muhtemelen hiçbir sıkıntıları yoktu. Bunlar, dinî yaşamlarını bütünüyle siyasallaşmanın etkisinden uzak tutmaları nedeniyle, İstanbul bölgesinde Papa Eftim'in girişiminde bir tuzak görmüş olmalıdırlar.

Ayrıca, Kemalist otoriteler açısından, Anadolu'nun Türkçe konuşanlarını kapsayan nüfus mübadelesinden sonra bu işler anlamını kaybetmişti. Gerçekte Ankara nezdinde gün yüzüne çıkmadan önce bile, Papa Eftim'in patrikliği anlamsız hâle gelmişti.

4. 1923'ten Sonra Patriklik

Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi çok net bir kopukluğu meydana getirir. Türk Bağımsızlık Savaşı yeni bir dönemin başlangıcını oluşturur. Yunanlılar için savaş, artık *Katastrofi* adıyla tarif edilen ve yaraları bugüne kadar canlı kalan bir yenilgiyle sona ermiştir. Yunanlıların bu yenilgisi, Türkler açısından kırılmış onurun, yeniden onarım kaynağı olmuş ve özellikle imparatorluğun sona ermesini ve yeni ulus-devletin kurulmasını meşrulaştırmıştır.

Savaş sonrası siyasi durumu belirlemek için müzakere masasına oturmadan önce, her zaman bütün çatışmaların ana kurbanları olan, insan sorununu çözmek gerekmekteydi. 1922 sonbaharından itibaren Lozan'da başlayan Barış Konferansı'nın gündemindeki ilk konu budur. Yunanistan ve Türkiye arasında nüfus mübadelesi zorunludur ve neredeyse bütünü kapsar. Nüfus mübadelesi konuşulan dile göre değil, ait olunan din kriterine göre yapılacaktır. Böylece Türkçe konuşanlar dâhil Kapadokya Ortodoksları, eşyalarını toplayıp gitmek durumunda kalırlar. Benzeri şekilde, birçok nesilden beri Grekçe konuşan Girit Adası'nın Müslümanları da doğdukları yeri terk etmek zorunda kalmışlardır. Sert tartışmalar sonunda, iki taraftan birer istisnai durum kabul edilir. Meriç'in batısında oturan Trakya Müslümanlarının -artık Batı Trakya olarak adlandırılır- yerlerinde kalmalarına izin verilir. Buna mukabil, Gökçeada ve Bozcaada'da oturan Rumlar ile 1918'den önce İstanbul'a yerleşen Rum Ortodokslar mübadeleden muaf tutulur. Yerlerinde kalmaları kabul edilen bu iki topluluk -Yunanistan'da Müslüman ve Türkiye'de Rum Ortodoks- Ocak 1923'teki anlaşma esnasında aynı nüfusa sahiptiler. Her iki tarafta da yaklaşık 120.000 kişi vardı.

Yaklaşık bir yüzyıl sonra, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun yüzüncü yılına yaklaşırken, Boğaz kıyılarındaki Rum Ortodoks varlığı, çoğunluğu yaşlı olmak üzere, birkaç bin kişiye inmiştir. Bunun kısa vadede yenilenmesi de çok zor görünmektedir.

Bu çöküşün sebepleri iyi bilinmektedir. Türk Kurtuluş Savaşı'nın hemen akabinde, azınlık karşıtlığı, özellikle Rum karşıtlığı duygusunun yayılması kolayca fark edilmektedir. Nüfus mübadelesinden muaf tutulan bu Rumlar, müttefiklerin İstanbul'a girmeleri esnasında sevinenlerden değil miydiler? Her biri kendi tarzına göre Anadolu'yu fethetme hareketinde Yunan ordularını desteklemediler mi? Dönemin şartlarında, sokaktaki vatandaşla resmî devlet erkânı "Osmanlı vatanına" ihanet edenlere karşı güvensizliklerini çok az gizlerler.

Aslında Rumlar, İstanbul'u Büyük Savaş'tan çok önce terk etmeye başlamışlardı. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, illerden göç ederek başkente yerleşenler Yunanistan, Avrupa veya Yeni Dünya'ya göç akışı yoluyla



9- Fener Rum Patrikhanesi

iyi yaşam koşulları aramaktaydılar. XX. yüzyılın başında, 1906/1907 Osmanlı nüfus sayımına göre, İstanbul çevresine dağılmış 160.000 Osmanlı vatandaşı Rum Ortodoks yaşamaktaydı. 1923 yılında sadece 100.000 kadar kalmışlardı.

Kısa süreli nispeten sakin bir dönemden sonra (1923-1940), 1942 Kasım'ında Varlık Vergisi'nin keyfî -bazen acımasız- uygulanması, 6-7 Eylül 1955 gecesi Rum mallarının yağmalanması, 10.000 Yunan uyruklunun 1964 yılında sınır dışı edilmesi gibi önemli olaylar güven kaybı duygusunu daha da güçlendirmiş ve İstanbul Rum Ortodoks toplumunun nüfusunun azalmasına neden olmuştur.

Gitmek zorunda kalanlar sadece Rumlar değildi. İsrail Devleti'nin kuruluşunun ardından (1948) birçok Yahudi de Boğaz kıyılarını terk etmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, savaşta yıkılan Avrupa'nın yeniden inşasının yol açtığı meydan okuma, veda etmekte tereddüt göstermeyen birçok Levanten'i vatanını terk etmeye sevk etmiştir.

1970'li yıllarda, İstanbul sokaklarını saran büyük güvensizlik ve siyasi kaos nedeniyle veya Kıbrıs'a Türk askerî müdahalesinden sonra (1974) misilleme korkusuyla Rumlar, yine göç etmişlerdir. Ayrıca albayların yedi yıllık cunta yönetiminden sonra Atina'ya yeniden demokrasinin gelmesi (1974) ve Yunanistan'ın Ortak Pazar'a girmesiyle (1981) açılan ekonomik gelişim perspektifleri Rumları bir kez daha bu ülkeye yönlendirmiştir.

Genç Cumhuriyet yönetiminde, azınlıkların dinî kurumlarıyla ilgili durum çelişkilidir. Bu belirsizlik modern Türkiye'nin geçmişiyle kurduğu sıkıntılı ilişkilerden kaynaklanmaktadır. Bir açıdan geçmişle ilişkiyi kesme isteği vardır: 1924 yılında hilafetin kaldırılması bu istek doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, bilindiği üzere çoklu-seküler mirastan bir gecede kurtulmak kolay değildir.

Osmanlı geleneğinin uzantısı olarak, Rum toplumunu patriklik temsil etmektedir. Türk idaresi nazarında, patriklik kesinlikle gerilemiş bir kurumdur,

çünkü hukuki gücü artık sınırlı bir bölgede (İstanbul, Gökçeada, Bozcaada) sınırlı sayıda bağlıyla (120.000) ilgiliydi. Fakat Kemalist rejimin açıkça laik eğilimine karşın patriklik, Lozan Antlaşması'nda çok az yer verilmiş olsa bile, azınlıkla ilgili işler için Ankara'nın ana muhatabı olmaya devam ediyordu. Fener, olaylarda aktif olarak yer almaktaydı, fakat yasal olarak hiçbir tanınmışlığı yoktu. Bu konuda, Türk hükûmetleri Osmanlı geleneği doğrultusunda statükoyu korumak istemişlerdi. Patrik, kurum olarak değil, sultanlar döneminde olduğu gibi gerçek kişi olarak hak ve görevlere sahipti. Tüzel kişilik statüsünden yoksun olan patriklik, sözleşme yapma yetkisine sahip değildi.

1923'ten II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadarki dönem, Osmanlı ruhunun sürekliliğini göstermektedir. Görevleri çok kısa süreli olan patriklerin yetki alanları kısıtlıydı ve sultanlar döneminde yaşamış önceki meslektaşlarının rolünün bir benzerini oynuyorlardı. 1923-1946 yılları arasında beş patrik, Fener tahtına art arda geçti. Bu yirmi yılı belirleyen önemli olaylar arasında, Arnavutluk (1937) ve Bulgaristan (1945) kiliselerine kendilerini yönetme (autocefalie) hakkının tanınmasını hatırlamak gerekir. Yunanistan kilisesi ile imzalanan 1928 Yasası'nın, daha önce Fener idaresinde bulunan ve 1913 yılında Yunanistan'a ilhak edilen bütün eski Osmanlı bölgelerini ("Yeni Ülkeler" Νέες Χώρες: Nees Hores adıyla bilinen) bu kilisenin idari yönetimi altına koyduğunu da not etmek gerekmektedir. Açıkçası, Cumhuriyet'in bu ilk dönemlerinde İstanbul Kilisesi'nin otoritesi daralmaya devam etmektedir. Bu, bir içine kapanma ve kıvrılma dönemidir.

Yeni rejimin uygulanmaya konmasından hemen sonra, Fener ile Ankara arasındaki ilişkilerin politik olacağı ortadadır. Patrik VI. Konstantin'in durumunda Türk yetkililerinin uzlaşmaz tutumu başka nasıl yorumlanabilir? 17 Kasım 1924 tarihinde seçilen ve tahta oturan VI. Konstantin, 30 Ocak 1925 tarihinde sınır dışı edilir. Bunun nedeni nedir? Sigi (bugün Mudanya yakınlarında, Marmara Denizi üzerinde Kumyaka denilen yer) doğumlu VI. Konstantin, nüfus mübadelesine tâbidir ve Türk topraklarını terk etmesi gerekmektedir. Kemalist hükûmet, patriğe süre uzatımı vermeyi kabul etmeyerek, patrikhaneyi önemsemediğini ortaya koymuş olmaktadır. Mesaj açıktır; VI. Konstantin Türkiye'den ayrıldıktan sonra yerleştiği Selanik'ten İstanbul'a dönmek ve görevini yerine getirmek amacıyla -uluslararası farklı kuruluşlar nezdinde- adımlar atar. Fakat bu boşunadır: 22 Mayıs 1925 yılında görevinden istifa eder.

VI. Konstantin bu geçiş döneminin istifa eden tek patriği değildir. Yirmi üç yıl sonra (1948) farklı şartlarda, V. Maksimos da görevini terk etmek zorunda kalmıştır.

Bu sonuncusunun durumuyla birlikte, şimdiye kadar Türkiye'de kalan bağlılarının dinî yaşamıyla ilgilenen patriklik, artık terk edemeyeceği uluslararası politika sahnesinde kendini bulur. Tahta çıkmasından çok az bir süre sonra patrik, nevrasteni hastalığı belirtileri gösterir. Bir fırsat doğar: Devamlı artıp giden bir depresyon nedeniyle Yunanlı diplomatlar, Türk yetkililerin de onayıyla patriğin tahttan uzaklaşmasını hazırlarlar. Fener'in işlerine bu müdahalenin gerçek nedeni Maksimos'un hastalığı değil, Rusya yanlısı olmasıydı. Aslında, II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından hem Türkiye hem de Yunanistan yerleşmeye başlayan Soğuk Savaş'ta kamplarını belirlemişlerdi.

ABD'ye göç eden Yunanlı göçmen toplumu arasında çok popüler ve 1930'dan beri Amerika başpiskoposu olan 62 yaşındaki Yanya doğumlu Athenagoras, ittifakla patrik seçilir. Başkan Truman'ın kişisel uçağıyla 1 Kasım 1948 tarihinde İstanbul'a patrik olarak gelir. Ortodoks Kilisesi'nin yüksek rütbeli din adamları ve özellikle patrik için Ankara idaresi tarafından zorunlu görülen Türk vatandaşlığı birkaç gün içinde kendisine verilir.

Athenagoras'ın patrikliği yaklaşık bir çeyrek asır sürer (1948-1972) ve Fener için yeni kapılar açar. Batı'yla (ABD ve Avrupa) ilişkiler sıkılaşır. Kurumun misyonu artık Türkiye sınırları ötesine uzanır. Roma Kilisesi'yle yakınlaşma resmen ortaya konur. Ocak 1964 tarihinde, Papa IV. Paul ve Patrik Athenagoras Kudüs'te bir araya gelirler: Roma ve İstanbul kiliseleri din adamlarının en son görüşmeleri 1439 tarihinde Floransa Konseyi'ne dayanmaktadır! Bir yıl sonra, 1965 yılında, 1054 tarihli ayrılığın karşılıklı problemli konularını geçersiz sayarak, bu iki din adamı kültürlerarası diyalog ve barış ruhu içerisinde, Hristiyan kiliselerinin birliği için zemin hazırlamışlardır. Diplomat ve politikacıların dilinde, Katoliklik ve Ortodoksluk arasındaki ilişkilerdeki bu gelişmeler İstanbul Patrikliğinin Batı "kamp"ına bağlandığını göstermektedir. Özellikle bu gelişmeler, kurumun uluslararası bir nitelik kazanma sürecini de yansıtmaktadır.

Dimitrios (1972-1991) ve I. Bartholomeos (1991), Athenagoras tarafından çizilen yolun takipçisi olmuşlardır. Türk politik yaşamının ve aynı zamanda bölgenin çok çalkantılı bir döneminde Fener'in başında bulunan Dimitrios, kazanımları güçlendirme vazifesi gördü. Athenagoras döneminde yapılan dönüşümün teyidi ise I. Bartholomeos ile geldi.

10- Sultan Abdülmecid'in Rum cemaatine verdiği ayrıcalıklar sebebiyle İstanbul ve Kudüs Rum patrikleri ile diğer ileri gelen cemaat mensuplarının teşekkür mektubu (14 Haziran 1853) (BOA, İ.HR, nr. 99/4835)



11- Patriğin şeyhülislamı ziyareti

Dimitrios'un sekreteri ve sağ kolu olan I. Bartholomeos, Yalta'da belirlenen dünyanın artık bulunmadığı bir zaman diliminde patriklik tahtına oturdu. Soğuk Savaş'ın sonu, SSCB'nin dağılması, Berlin Duvarı'nın yıkılması ve demir perdenin açılması... Birçok yönden bu yeni (ve genç! 1991'de 51 yaşında) patrik, İstanbul Kilisesi'nin prestijini yeniden geriye almak için istediği gibi davranma gücüne sahip olmuştu. Onun atılımıyla Fener, bugünün dünyasına göre yapılanma çabasında, modern bir kurum olma görünümü almıştır.

Bartholomeos'un patrikliğinde, özellikle çevreyi koruma ve medeniyetler arası diyalog -ki bu konular birçok kongreye ve diğer etkinliklere konu olmuştur- temalarının işlendiğini gözlemlemekteyiz. Selefleriyle karşılaştırıldığında, Bartholomeos ismi Türkiye'de resmî İslam'ın tüm faaliyetlerini organize eden Diyanet İşleri Başkanlığı ile sürekli bir ilişkiyi kurmakta kendini göstermektedir.

Fener'in statüsünün uluslararası bir duruma gelmesi Bartholomeos ile zirveye ulaşmıştır. Ancak bu, bir seçim sonucu oluşmamıştır. Bu, bölgesel jeopolitik konjonktürle kolaylaşan yerel koşullarla zorunlu hâle gelmiş bir durumdur. 1990'lı yılların başında Türkiye'de neredeyse hiç Rum kalmamıştı. Kiliseye bağlı bir topluluk da yoktu. Bu nedenle patriklik, İstanbul'da kilisenin hayatta kalmasını sağlamak için başka bir alanda rol oynamak zorunda kalmıştır.

XXI. yüzyılın başında patriklik iki yanlı bir konuma sahipti; bir ayağı Osmanlı geleneğinin devamında, diğeri de uluslararası diplomasi alanında.

Sultanlar döneminde patriklik, vatandaşları Müslüman ve gayrimüslim olarak ayrılan imparatorluğun idari yapısının önemli bir parçasıydı. Cumhuriyet Türkiye'sinde, açık hukuki bir statüsü bulunmamasına rağmen, benzeri bir yer işgal etmeye devam etmektedir. Ankara yönetimi tarafından tanınmamasına rağmen, uluslararası bir konum kazanması nedeniyle patriklik, Türk topraklarında varlığını sürdürmüştür. 1923 yılından sonraki bütün patrikler, Osmanlı veya Türk toplumundan

gelmektedir. Amerika Birleşik Devleti'nden getirilen Athenagoras bile Osmanlı topraklarında (Yanya) doğmuş ve büyümüştü.

Gelecek, bu çoklu-seküler kuruma ne vaat ediyor? XXI. yüzyılın ortalarında durumu ne olacaktır? Ortodoks Rum toplumunun demografik boşluğu ve 1971 yılından beri (42 yıl) Heybeliada Ruhban Okulu'nun (üst düzey Ortodoks din adamlarının eğitim yeri) kapalı olması paradoksal olarak uluslararası konumunu güçlendirebilir. Eğer yerel canlılık sağlanmaz, patriklik alanı dışarıda eğitim görmüş din adamları desteğiyle yenilenmek durumunda kalırsa, Ankara'nın Fener'in işlerini gözetme hakkı zayıflayabilir.

B. AİLE VE GÜNLÜK YAŞAMDA DİN

1. Bireylerin Yaşamlarındaki Önemli Anlar

Toplumu ve onu oluşturan grupları belirlemeden evvel din, önce bireyleri şekillendirir, ilk nefeslerinden son nefeslerine kadar onlara eşlik eder.

Ortodoks Rumlar için, inanç ve İsa Mesih'in ümmetine giriş vaftizle başlar. Dinî bir eylem (sakrament) olarak kabul edilen vaftiz, İsa'nın ölüm ve yeniden dirilişine katılmayı temsil eder. Fakat basit bir geçiş ayini olarak kabul edilmez: "Baba, Oğul ve Kutsal-Ruh" adına kutsanmış suya üç kez dalma ile gerçek bir değişim meydana gelmektedir. Prensip olarak vaftiz, kilisede, papaz tarafından bir vaftizhanede yapılır. Bu olaya yeni dinî yaşama katılan (neofite) bireyin manevi baba veya annesi fonksiyonuna sahip vaftiz babası veya annesi de katılır. Genel olarak vaftiz, doğumdan iki veya üç ay sonra yapılır. İstisnai olarak, ölüm riski varsa, yeni doğan bebeğe Hristiyan kimliğini sağlamak için çok daha önce de yapılabilir. Susuz yapılmasından dolayı (havada vaftiz, eğreti vaftiz) (αεροβάπτισμα: aerobaptisma) olarak yapılan acil vaftiz bir papazın bulunmasını gerektirmez. Herhangi bir kişi de yapabilir.

Çocuğa adını vaftiz babası/annesi verir. Fakat bu konuda hareket alanı çok sınırlıdır. Neslin devamını ve hafızasını garanti altına alma endişesiyle Rumlar, çocuklarına anne ve babalarının isimlerini vermektedirler. Kocanın anne-babasının isimleri kadınınkilerden daha önceliklidir. Böylece büyük erkek çocuk, baba tarafından dedesinin adını alır, hemen sonra gelen çocuk, anne tarafından dedesinin adını alır; aynı sıra kız için de geçerlidir. Değişiklik beşinci çocuktan sonra başlar. Vaftiz babası/annesi o zaman muhtemelen bir seçim yapma hakkına sahiptir. Muhtemelen; çünkü Osmanlıların son döneminde bile, tıptaki önemli gelişmelere rağmen çocuk ölümleri yüksekti; bu nedenle beşinci veya altıncı olarak dünyaya gelen çocuk, daha önce ölen bir başka kardeşinin adını almak durumunda kalabilirdi. Bu kural dışında, ki Rum dünyasında bu kuralı aşan durumlar fazla değildir, genel olarak, XIX. yüzyılda İstanbul Rumları arasında en çok kullanılan isimler nelerdir?

Kilise cemaatlerinde tutulan vaftiz kayıtları kısmen de olsa bu soruya kesin cevap vermeye imkân tanımaktadır. Gerçekte, XVIII. yüzyılın sonlarından önceye ait belgeler çok nadirdir. Aynı şekilde, kesintisiz gelen çok az katalog vardır. Bu sebeple elde bulunan malzeme özel bir dikkatle yorumlamayı gerektirmektedir.

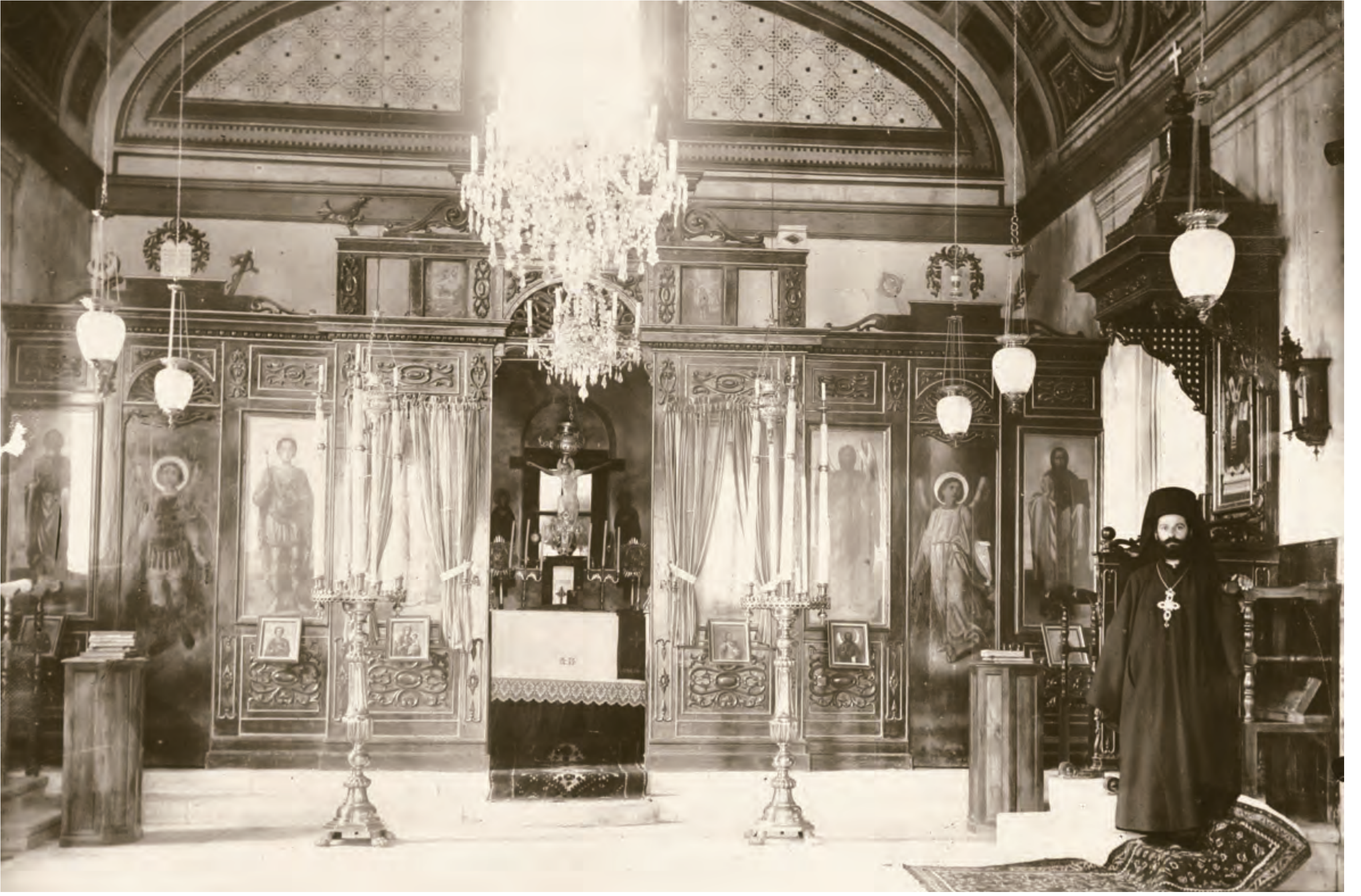
Erkek isimleri çoğu kere Hristiyanlık tarihindeki parlak figürlerin adlarıdır: Georgios (Georges), Ioannis (Jean), Nikolas (Nicolas), Dimitrios (Demetrius), Konstantinos (Constantin), Andonios (Antoine), Vasileios (Basil)... 1840'lı yıllardan itibaren, yeni bir eğilim başlar ve yıllar içinde büyümeye devam eder. Yunan bağımsızlık savaşı ve Antik Yunanlılar ile XIX. yüzyılın Yunanlıları arasında tam bir devamlılığın kurulmak istenmesi nedeniyle mitolojiden ve klasik dönemden alınan isimler aynı saygınlığa sahiptir, sadece kilise yeni bir şekilde telaffuz etmektedir: Themistoklis, Dimosthenis, Ksenofon, Hippokratis, Leonidas, Aristotelis, vb...

Kız çocukları için seçim daha tabii ve daha az politiktir. Daha çeşitli olan kız isimlerinin dinle bağları nispeten daha azdır: Eleni, Maria (ve küçültme ekli olanları), Aikaterini (ve yöresel varyantı Katina), Sofia, Anna... Birçok kadın, çiçek adı veya hiçbir özel ada ait kaynaktan gelmeyen suni/uydurma adlar taşır: Lemonia (limoncu), Garoufalia (gözcü), Mirsinia (mersin), Akrivi (pahalı/değerli), Anatoli (Doğu, Anadolu), Disevreti (az bulunan), Plousia (zengin), vb...

Bununla birlikte, İstanbul Rum Ortodokslarındaki özel isim görüntüsünün en belirgin özelliklerinden biri, geç bir döneme kadar, muhtemelen Latin etkisidir. Özellikle Ege adalarının Grekçe konuşan Katolik toplumları arasında -ihtiyaç olduğunda- yeniyi eski Roma'ya bağlayan güçlü bağları hatırlatan İtalyanlaşmış adlar, sık olarak bulunmaktadır. Bu, Tzannis, Frantzeskos, Lorentzos, Tzortzis, Frangoulis gibi adların sayısının zaman içerisinde azalması ve -Ortodoksluk etrafında ifade edilen- Rum millî kimliğinin güç kazanması anlamına gelmektedir. Vaftiz, inananlar topluluğuna girmenin sadece bir unsuru değildir. Aynı zamanda aile bağlarını da kurar veya güçlendirir. Vaftiz babalığının, vaftiz edilen çocuğun ebeveyni üzerinde de yansımaları olur. Oluşturulan manevi yakınlığın ötesinde, vaftizin tamamen ekonomik bir boyutu da vardır. Vaftiz baba/anne vaftiz



12- II. Abdülhamid'in Rahip Deponsiyos'u Rum Patrikliğine tayin beratı, 1887, (BOA, MF)



13- II. Abdülhamid'in yaptırdığı Darülaceze'nin içindeki Ortodoks Rum Kilisesi

harcamalarına kaktı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda uzun yıllar boyunca, çocuğun eğitimiyle ilgili harcamalara da katkı sağlar.

Vaftiz babalığının oluşturduğu bağların gücü kendini evlilik zamanında da gösterir. Vaftiz babasının oğlu sağdıç (κουμπάρος: kaumparos), (İngilizce groomsman, sivil evlilikte şahidin eş değeri) her iki eş için de manevi kardeş olur. Ortodoks Rumlarda evlilik, papazın bulunmasını gerekli kılan bir kutsallık içerir ve kilisede icra edilir. Bekârlıktan evliliğe geçiş ve bir ailenin kurulması da böylece din aracılığıyla yapılmaktadır. Din, en azından hukuki planda, evliliğin başından sonuna kadar ve özellikle ayrılma durumunda eşler arasındaki ilişkiyi kontrol eder. İstanbul Kilisesi, Bizans döneminden beri boşanmayı tanır ve düzenler. Osmanlı döneminin sonuna kadar, aile ve miras hukukuyla alakalı ve Rumlarla ilgili işler için yargı yetkisiyle donatılmış kilise mahkemeleri, imparatorluğun her köşesinde, Iustinianos'un hukuk kurallarına (VI. yüzyıl) kadar dayanan ve Konstantinos Armenopoulos (d. 1320-ö. 1385) tarafından hazırlanan bir kanunlar derlemesi olan *Heksabiblos* hukukunu uygularlar.

Üst Ortodoks dinî yönetimin, "evlilikler meselesi" kavramıyla ifade edilen evlilik konusunu çok yakından ve büyük bir dikkatle takip ettiğinin altını çizmek gerekmektedir. Evlilik konusunda temel endişe, iki eşlilik veya başka bir nedenle aile birliğine bir zarar verilmesidir. İstanbul'da evlenmek isteyen bir erkeğin veya kadının, evliliği engelleyen aile bağlarının bulunmadığından veya her ikisinden birinin uzak bir bölgede daha önceden evlenmemiş olduğundan nasıl emin olunabilir? Elbette, sultanlarınki kadar geniş olan bir imparatorluk için, Tanzimat'ın parolası olan merkezîleşme birkaç on yıl sürecek büyük bir işti. Bu durum patrikliğin, evlilik konusunda yapılan hile veya hatayı önemli bir olay olarak görmesine engel teşkil etmez. Ailenin kurucu aşaması ve Hristiyan toplumun bir unsuru olan evlilik, sadece ilgili şahısların medeni durumunu değiştiren normal bir olay olarak değerlendirilmemelidir.

Son olarak, bir insan yaşamı içinde ölüm, dinsel aidiyetin belki ağırlıklı olarak hissedildiği bir zaman dilimidir ve bu, geriye dönülemez bir durumdur. Ayrıca bu anlayış sadece Yunanlılara has bir hâl değil, bütün Osmanlı toplumu için de geçerli bir durumdur. Biz gömüldüğümüz mezarlığın toplumuna aidiz. Gerçekten de Osmanlılar döneminde, hatta Cumhuriyet döneminde bile, çeşitli mezarlık alanları İstanbul mozaiğini oluşturan farklı büyük inançlara verilmiştir. Fakat bu realite XIX. yüzyılın ortalarına ait bir durumdur. Gerçekte ölülere özel olarak yer ayrılması olayı Tanzimat Dönemi'ne ait bir konudur. Geçmişte özel evlerin bahçeleri, camilerin avluları, kiliselerin giriş alanları -buralarda yaşayan insanları günlük yaşamlarında rahatsız etmemek şartıyla- her zaman mezar yeri olarak kullanılabiliyordu.

Kentleşme reformları ve özellikle halk sağlığıyla ilgili tedbirlerin artması bu dünyaya ait olanlarla öbür dünyaya ait olanları tamamen ayırmıştır. Bu bağlamda Rumlar, birçok mezarlığa sahip oldular. Genel olarak bu mezarlıklar imparatorluk fermanıyla sadece bu amaçla kullanılmak üzere bırakılmış arazilerdir. XXI. yüzyılın başında, İstanbul'un Rum Ortodoks nüfusunun dramatik bir şekilde azalmasına rağmen (1906'da 160.000, 2006'da 2.000 kişi) hâlâ aktif olan yirmi mezarlık vardı.

Cenaze merasimi genellikle mezarlık kilisesinde yapılır. Orada da papazın varlığı ve duaları gereklidir. Ardından tabut toprağa verilir. Tabut güçlü bir sosyal tabakalaşmayla belirginleşen bir mekân içerisinde yerini alır. İstanbul'un Rum mezarlıklarında, Osmanlı döneminin sonuna kadar, veriliş sürelerine uygun düşen dört ya da beş "sınıf" mezarlık vardı.

Bazen kilise cemaatinin yardımıyla defnedilen çok fakir kimseler, isteğe bağlı olarak, periyotlara göre üç veya beş yıl mezarlarında tutulurlardı. Bu sürenin geçmesinden sonra mezardan çıkarılır ve kalıntıları kemik gömütlüğünün yolunu tutardı. Çok zengin olanlar ise aile mezarlıkları ve mermer anıtlara sahiplerdi. Özellikle orada devamlı kalma hakları vardı, çünkü genel olarak kendilerine verilen birkaç m^2'lik yeri satın alırlardı.

Bir mezarın, mezarlık kilisesinden uzaklık mesafesi aynı zamanda güçlü bir sosyal ölçüydü. İstanbul Ortodoksluğunun en yeni kolektif hafızasını hakikaten koruyan Şişli Ortodoks Mezarlığı'nda, cemaatin elit tabakasının figürleri Kurtarıcı'nın (Hz. İsa'nın) Şekil Değiştirmesi (Μεταμόρφωσις του Σωτήρος: Metamorfosis tou Sotiros) adlı kilise etrafında daire biçiminde yatarlardı. Sıradan insanlar, fakirler, Ortodoks olmayan biriyle (genelde Müslüman bir Türk) evlenerek, kendi toplumsal köklerinden kopan Hristiyan kadınlar, mezarlığın en uzak bölgelerine defnedilirlerdi.

Yapılan cenaze töreni ve definle, ölen kişinin -uzun ve kırılgan- hatırasını koruma işi başlar. Bu hatırayı koruma, bir kısmı daha çok dinden etkilenmiş çeşitli cenaze ayinleriyle gerçekleşir.

Bir papazın katılımını gerektirdiği için pahalı da olsa, kısa anma törenleri (τρισάγιο, μνημόσυνο) nadir değildir. Papaz mezarın önünde, genel olarak bir yakının isteği üzerine, ölü anısına iki üç dua okur. Saygı duruşu kısa olur. Bu anma töreni, ölüyle herhangi bir yakınlığı olan kişi ihtiyaç hissettiğinde, birçok kez tekrar edilebilir.

Bir din adamının bu özel müdahalelerinin dışında, hatırayı koruma özel bir meseledir. Bu açıdan, mezarlık özel yaşama ait bir toprak parçasıdır.

2. Mahalle Kilisesi

Osmanlı döneminin sonuna kadar, İstanbul Rumlarının çoğu için mahalle kilisesi günlük hayatlarının önemli bir unsurudur. Bu kilise, sosyal yaşamlarının ana unsurunun gerçekleştiği mekânı temsil eder.

Genelde her bölgenin (Rum) ilkokulu, ibadet yerine bitişik bir binada yapılır. Bu yakınlık, dinin etkisinin eğitim üzerinde özel olarak güçlü olduğu en azından XVIII. yüzyıla kadar uzanır. Gerçekte, ilk ders kitapları ancak 1850'li yıllardan itibaren ortaya çıkmıştır. Daha önceleri okuma ve yazma öğrenimi esas olarak dua kitapları aracılığıyla yapılmaktaydı. Ayrıca, genel olarak yazma işleriyle çok az ilişkili olan bir toplumda çocukları, okuma dünyasıyla tanıştırma görevini az veya çok eğitimli papazlar görmekteydiler. Çeşitli rivayetlere göre XVIII. yüzyılda, İstanbul cemaat kiliselerinde temel eğitimi veren birçok yer bulunmaktaydı: Eğrikapı, Arnavutköy, Ayvansaray, Edirnekapı.

XIX. yüzyılda, okulu toplumun bütün katmanlarına yaymayı amaçlayan toplumsal bir politika çerçevesinde, okul düzeni kayda değer şekilde zenginleşir. İstanbul Grek Edebiyat Cemiyeti'nin dergisinde yayımlanan bir rapora göre, 1870 yıllarının sonunda, İstanbul'un Rum kilise okullarında yaklaşık 20.000 çocuk kayıtlıydı. Ancak bu tabloya birçok tutarsızlık damga vurmaktadır. Bütün dikkatlere rağmen bu tarihte bile kızların eğitimi isteğe bağlıydı. Genellikle bir okul, bir öğretmenle çalışıyordu: Öğretmen özellikle eski şehrin mahallelerine (örneğin Balat, Eğrikapı, Langa, Fener) de gittiği gibi, Boğaziçi'ndeki semtlere veya Adalar'a da gidiyordu. Buna karşılık, okul mekanizması, nispeten daha zengin ve daha çok nüfusa sahip Pera, Tatavla (bugünkü Kurtuluş), Galata, Evangelistria ve

Feriköy kilise cemaatlerinde daha iyi işliyordu. Mahalle topluluklarının ekonomik durumu önemli bir konudur, çünkü okul işlerinin çoğu (bugün bile) esas olarak kilise kasasıyla (yani kilise mensuplarının desteğiyle) giderilmektedir. Ayinler esnasında açılan sergilerde elde edilen yardımlar, genel olarak okula harcanmaktadır. Özel bağışlar, dükkân ve tombala gelirleri, hacıların bıraktığı paralar ve ayrıca kilise cemaatine ait binaların kira gelirleri ana finansman kaynaklarıdır. Ancak bu kaynaklar global olarak kırılgan bir manzaraya sahip olan mahallelere göre değişmektedir.

Okula kayıtlı öğrenciler ile her gün sınıfa gelen öğrenci sayısı arasında çoğu zaman önemli bir farkın olduğunu belirtmek gerekmektedir. Devamsızlık, Büyük Savaş döneminde ileri bir aşamaya gelen kronik bir hastalık hâline gelmişti. Bu dönemde, İstanbul'daki maddi yaşam koşullarındaki düşüş nedeniyle okullar boşalmıştı.

Birkaç yıl sonra, başkentteki Rum eğitiminin durumu üzerine yeni bir değerlendirme yapan Grek Edebiyat Cemiyeti'ne göre, eğitim özellikle ortaokul düzeyinde dikkate değer bir şekilde zenginleşmiştir. Bu arada, kilise okullarına (1914 yılında 20.000 civarında öğrencisi olduğu tahmin edilmektedir) paralel olarak, ilgili toplumun büyük bir bölümünü kuşatan birçok özel kuruluş ortaya çıkmıştır. Ancak halk tabakalarına yönelik cemaat okulu hem genel düşüncede hem mekânsal olarak, bugüne kadar mahalle kilisesine bağlı kalmıştır.

Müslüman olmayan topluluklar eğitimin yanı sıra, Osmanlı bağlamında, sağlık ve hayır alanlarında da çalışma fırsatı bulmuşlardı. Bu faaliyetler de çoğu kere pratik olarak ibadet yeri etrafında yapılmaktaydı. 1761'den 1839'a kadar, ruhsal hastalığa yakalanan kişiler Eğrikapı'daki Panayia Suda Kilisesi avlusunda yapılmış hücrelerde müşahede altında tutulmuşlardı. Aynı kilise bölgesinden başka bir örnek de; ihtiyaç sahibi mahalleliye, kömür dağıtmak gibi, ekonomik açıdan yardım sağlayan hayırsever Ayos-Vasilios Derneği'dir. 1883 yılındaki kuruluşu esnasında yerleşim yerini bağlı bulunduğu Panayia Balino Kilisesi içerisinde seçmiştir. Benzer şekilde, XX. yüzyıl dönemecinde özellikle Pera Rum okullarının ihtiyaç sahibi öğrencilerine günlük yemek dağıtımıyla tanınan Ayos-Minas Cemiyeti, Taksim'deki Aya Triada Kilisesi'nin avlusunda yerini almıştır.

Hayırseverlik alanı (ve daha genel olarak iyilik yapma) kozmik sembolik anlamının dışında dinin mührüyle damgalıdır. Aslında, Osmanlı bağlamında iyilik yapma uygulaması basit bir ihtiyaca cevap vermektedir: Yardım etmek suretiyle inanç gruplarının bağlılığını sağlama ve böylece din değiştirme riskine açık, zayıf bireyleri koruma. Dul ve yetimler "kırılgan" insan gruplarının başında yer almaktadır. İstanbul toplumunun büyük bileşenlerinden (Müslüman, Yahudi, Ermeni) hiçbirinin ilgilenmeyi ihmal etmediği yetimhaneler, kendi ait oldukları grup aracılıyla gençliği eğitim ve ahlak yönünden koruma isteği mesajını taşır.

Din farklılığına dayalı gruplara ayrılmış bir toplumda, toplu yaşamın bir unsuru olarak mahalle kilisesi, cemaate mensup olanların paylaşma ve toplanma yeri olma özelliğine sahiptir. Bu sahiplenme, ibadet yerinin kuruluşundan itibaren koltukların -satma veya kiralama yoluyla- kilise cemaati üyelerine verilmesi yoluyla ifade edilir.

XXI. yüzyılın başında İstanbul'un bazı kiliselerinde, koltukların arkasında, sahibi veya kiracısı olarak en son kullanıcıların adını taşıyan etiketleri görmek hâlâ mümkündür. İstanbul Rum Ortodoks nüfusunun yoğun olduğu geçmiş zamanın bu izleri, 1990'lardan beri şehrin kiliselerinin çehresini değiştirme çalışmalarının etkisi altında aşamalı olarak kaybolmaktadır.

Bir koltuğa sahip olmanın, özellikle nüfusu çok olan cemaatlerde önemli bir sosyal prestij sağladığını söylemeye gerek yoktur. En zengin aileler ve kişiler veya en çok saygı duyulan bireyler, özellikle büyük bayramlarda kiliseler ağzına kadar dolu olduğunda bu koltuklarda gözükürler. Bu bağlamda, Osmanlı döneminin sonuna kadar İstanbul Rumlarının büyük bir nüfusa sahip olduklarını hatırlamak gerekmektedir. 1906/1907 nüfus sayımına göre, 160.000 kişi olan nüfus 1923'ten sonra azalmaya devam etmiştir.

Satışa veya yıllık kiralamaya çıkarılan kilise sıralarının (Grekçe στασίδια: stasidia) fiyatı bulundukları yere göre değişmektedir: Sahnların karşısında, merkezde bulunan yerler daha pahalıdır ve genellikle cemaatin ileri gelenleri tarafından kullanılmaktadır. Kilisenin üst tarafında kadınlara ayrılan bölümde benzeri bir dağılım söz konusudur. Orada da, merkezî bölümünde yer almak, kadınlar için prestij ve tanınmışlık alametidir. Ancak, bu gelirler iç tüzüğe göre neredeyse her zaman cemaatin temel kaynakları arasında görünse de, toplamda, mahza mali bir bakış açısıyla bakıldığında kilise sıralarının cemaate büyük bir getirisi yoktur. Bazı kiliselerde koltukların, bazen uzun periyotları kapsayan kaydı tutulmuştur. Bu kayıtlar sosyal nüfus konusunda net bir fikir verir. Örneğin, ayine tahsis edilen yerlerdeki oturakların sıra düzeni bu sosyal nüfusu gösterir. Satın alınan, kiralanan, takas edilen bu koltuklar, kısmen güç oyunlarının değişimini yansıttığı düşünülen manevraların konusu olurlar. Bu belgelerin varlığı, nihayetinde



14- Ortodoks kiliseleri mimari olarak 3 bölümden oluşur. Giriş (narteks), orta (soleas) ve din adamlarının girebildiği bölüm olan ieron. Aya Yorgi (Ayios Yeorgios) Patriklik Kilisesi'nin narteks (giriş) bölümünden cemaatin durduğu orta bölüme (soleas) geçişi sağlayan merkez kapısı üstündeki 1835 tarihli restorasyon kitabesi (Yorgo Benlisoy)

Ortodoks kiliseleri içerisinde koltukların dağıtım uygulamasının önemini ve kapsadığı zaman diliminin uzunluğunu belgelemektedir.

Çoğu kere koltuklar aracılığıyla kiliseye "sahip olanlar", bağışta bulunanlar ve ibadet yerlerinin diğer hamileriyle karıştırılmaktadır. Aslında, son iki yüzyılda birçok restorasyona tâbi olduklarını görmek için İstanbul kiliselerine çok hızlı bir bakış yeterli olacaktır. Çoğu durumda restorasyon çalışmaları ancak, cömertlik duygularının anısını mermere kazımayı ihmal etmeyen cemaatin birkaç zengin üyesinin desteğiyle gerçekleşebilmiştir. Artık boş kalan İstanbul Ortodoks ibadethanelerini şöyle bir ziyaret eden bir kişi bile, yakın zamana kadar canlı ve dinamik bir varlığın "işaretlerini" hemen fark eder. Birçok ikon ve Ortodoks uygulamanın en önemli ibadet objeleri cemaat üyelerinin bağışlarından oluşmaktadır. Bunlar genellikle yerel (ermişlerin yaşam öykülerini yazan) sanatçıların eserleridir.

3. Dinî Bayramlar

Dinî bayramın, İstanbul'da yaşayan Rumların günlük hayatını büyük ölçüde düzenlediğini söylemek abartılı olmasa gerektir. Ortodoks takvimi gerçekten de çok yoğundur.

Bu bayramları iki büyük kategoriye ayırmak gerekir: Birinci kategoride olanlar İsa'nın hayatının önemli olaylarıyla ilgilidir: Noel, 6 Ocak Yortusu, Paskalya. İkinci kategoride olanlar azizlerin hayatlarının yıl dönümü kutlamalarıyla ilgilidir. Özellikle İslam ve Yahudilik gibi diğer dinlerdekine benzer şekilde, Hristiyanlığın büyük bayramları, rutin yaşam içerisinde gözle görünür bir tatili ifade eder; bayramlar hem bir çalışmaya ara vermeyi hem de olağanüstü bir anı gösterir. Bu zaman diliminde, bayramı kutlama kuralları uygulamaya konur. Bayramların döngüsel karakteri, kimliksel aidiyetleri korumak için ayrıcalıklı bir araç olan geleneklerin kristalleşmesine katkıda bulunur. Epikürcü bir açıdan



15- Orta bölümden ikonostas'ın görünümü. (İkonostas kilisenin 3. ve sadece din adamlarının girebildiği bölüm ile orta bölümü ayırır. İkonostas üzeri ikonlarla bezenir) (Yorgo Benlisoy)

bakıldığında, zamanın durmasına yol açan bayram, insanların büyük çoğunluğu için daha katlanılabilir bir günlük yaşam sağlar. Son olarak bayram, kilise üyeleri arasında sosyal bağları koruyarak, güçlü bir sosyalleşmeye yol açar.

Bayramın gelişi görünür bir şekilde günlük yaşamın en az iki yönünü değiştirir. Önce yemek alışkanlıkları ve giyecek biçimleri, ikinci olarak da aile ve kent yaşam yerleri değişikliğe uğrar. Gerek beslenme yönünden gerekse özel ve umumi yerlerdeki görünümü itibarıyla bayramların etkisi günümüze kadar hiç değişmeden gelmiştir. Ayrıca bu kutlama biçimleri geri kalan Rum Ortodoks dünyasında gözlemlenen kutlama biçimlerine çok benzemektedir.

Yeni yıl arifesi, aynı zamanda Kaisareialı Aziz Basileios Bayramı arifesidir, Grekçe βασιλόπιτα (vasilopita) olarak bilinen geleneksel çörek veya çokluğun sembolü kurutulmuş meyve geleneğini çok az aile terk eder. Gece yarısından kısa bir süre sonra, aile reisinin kesip hazır olanlara dağıttığı çörek etrafında yeni yıl karşılanır. Bu törende orada bulunmayanlar da şereflendirilir; önce İsa (ilk parça her zaman ona ayrılır) ve Aziz Basileios'dan başlanır. Çünkü bu sonuncusunun yemek yeme ve dinlenmek için şafaktan önce geldiği düşünülür ve bu nedenle payı ayrılarak, bir tabakta bekletilir.

Altın parçasına (φλουρί: flouri) kim sahip olacak ve bu nedenle de yıl boyunca şanslı olacak? Bu, çörek hazırlanırken hamurun içine bir paranın (çok nadiren altındır) gizlendiğini bilen gençleri harekete geçiren bir meseledir. Yılın ilk gününün gecesinde yastık altına konulan ve herkesin gözünü diktiği bu para, bir rüya yoluyla gelecek eşin kimliğine varıncaya kadar gizli olan şeyleri açığa çıkarabilir.

Ancak yiyecek zevklerini değiştiren daha çok Paskalya bayramlarıdır. Değişiklikler, her yıl kırk gün olmak üzere, karnavalın (Epifani'den Karem'e kadar olan dönem) sonundan itibaren Paskalya Bayramı'nın pazarına kadar uzanan nispeten daha uzun bir dönemde daha çok fark edilir.

Orucun girmesi (karnaval kelimesinin ifade ettiği gibi ki İtalyanca carnelevare, carne/et ve levare/kaldırmak demektir) et ve süt ürünlerinin tüketilmesinden tamamen

uzak durma anlamına gelir. İnsanlar temel olarak ekmek, sebze ve meyveyle beslenirler. Daha dindar olanlar, prensip olarak izin verilmiş olmasına rağmen çarşamba ve cuma günleri bitkisel yağlı yiyecekleri bile yemezler.

XIX. yüzyılın sonuna kadar Ortodoks orucunun başlangıcı İstanbul'un sokak ve çarşılarında çeşitli şekillerde kendini hissettirmekteydi. Hayvansal katkı maddelerinin etkisinin tamamen ortadan kaldırılması için mutfak malzemeleri ve dolaplarının genel temizliği anlamında "temiz pazartesi" (καθαρή Δευτέρα: kathari deftera) yapılacak ilk iştir. Ev bütün yasak gıdalardan uzak tutulmalıdır. Bu sırada yenilebilir artıkları toplamak için ellerinde büyük beyaz demir kaplar olduğu hâlde Çingeneler, Rum mahallelerinde zuhur eder. Sokaklarda kıymalı veya peynirli böreklerin yerine artık nohut topu -kuru üzüm ve çeşitli baharatlarla karıştırılmış haşlanmış nohut ezmesi güllesi- sunarlar. Pazar tezgâhları üzerinde bol miktarda midye, karides, ahtapot, mürekkepbalığı ve kalamar ile farklı tür ve kalitede balık yumurtaları, Ortodoks Paskalya'sının gelişini gösterir.

İstanbul Rumlarının Paskalya'ya özel yemek gelenekleri, bölgenin diğer Hristiyan topluluklarında gözlemlenenlerin aynısıdır. Burada da fırında pişirilmiş kuzu, kırmızı yumurtalar ve çörekler her ailede yapılan hazırlıkların merkezindedir. Bununla birlikte, İstanbul'un kentsel çevresinde, kırsal alandaki Rumların alışkanlık ve zevklerinin tersine, kuzu etleri muhtemelen şiş kebabını hiç tanımamıştır. Cumartesi gecesi, yeniden dirilme ayininden sonra İstanbullular, basit bir et suyuyla yetinerek akşam yemeği yerler; çünkü kuzu etlerinin bütünüyle satıldığı nadirdir ve Yunanistan'da Yunanlıların tükettikleri (ve hâlâ tüketmekte oldukları) sakatat çorbası Boğaz kıyılarında neredeyse bilinmemektedir.

Paskalya'nın sembolik birçok diğer unsuru gibi (özellikle kuzu eti, börek, vb.), kırmızı yumurtalar da pagan kültüründe olduğu gibi Hristiyanlık tarihinde de kökleşmiş referanslar taşır. Bu yumurtalar ilkbaharın gelişine tanıklık ettiği gibi şehit İsa'nın da şahitleridir (kırmızı/kan). Kırmızı yumurta (anlayışı), 1879'dan itibaren tamamen kutsal alana kayar. Yeni "gelenek", söz konusu yılda (bu, günümüze kadar böyle devam etmiştir) ayinde bulunan patrik kilisesinin bağlılarının, patriğin ellerinden kırmızı bir yumurta almalarıyla oluşmuştur. Bu şekilde "kutsal bir anlam kazanmış" olan yumurta, artık tüketim sahasından çıkmıştır. Diğer objeler gibi evin kutsal tasvirlerinin bulunduğu rafta yerini alır. Duvara asılı ve bir kandilin etrafına konulmuş ikonlarla dolu bu küçük raf üzerinde bir yıl boyunca saklanır.

Dindarlıklarıyla ünlü Karamanlılar, patrik tarafından bu şekilde kutsanmış yumurtayı pamuğa sarar, küçük bir kutu içerisine koyar ve memleketlerine gönderirlerdi. Fakat yolcu yumurtalar, Kapadokya'ya kalma amaçlı gönderilmezdi. Kutsal yağın hazırlık duyurusu yapıldığında, başkentin yolunu tutarlardı. Vaftizle aynı zamanda verilen kutsal yağ, Ortodoks kiliselerinde çok geniş olarak kullanılmaktaydı. VIII. asırdan beri sadece İstanbul Patrikliği tarafından üretilirdi. Patriklik için sıkıntılı ve belirsizlik dönemi olan XIII. yüzyıl ile XVI. yüzyılın sonu arasında çok düzensiz aralıklarla bazen İznik'te bazen de İstanbul'un çevresindeki birkaç küçük kilisede hazırlanmıştır. 1601'den bu yana bu ayrıcalık Fener'deki Aziz Georges Patrik Kilisesi'ne verildi. Günümüzde kutsal yağın hazırlık seremonisi yaklaşık olarak her on yılda bir Paskalya'dan önceki hafta yapılır. Birçok bitkisel yağ, dokuz eczacının gözetiminde büyük kazanlarda karıştırılır. Karışımın üzerinde pişirildiği ateş, diğerleri arasında, kırık veya hasarlı eski ikonlarla da beslenir. XX. yüzyılın dönüm noktasında, Karamanlıların kutsal yumurtaları, bu durumda kullanılan yakıt malzemeleri arasındaydı.

Büyük dinî bayramlar, büyük ölçüde aile hayatının organizasyonunu ve ritmini değiştirir. Bayram kutlamaları genellikle dışarıya da yansır ve maddi veya maddi olmayan değişik şekillerle diğer insanların (Müslüman, Yahudi, diğer mezheplerden Hristiyanlar) dikkatine sunulur.

Böylece, Noel ve Yılbaşı arifesinde çocuk grupları veya okul koroları, Rum mahallelerinde ev ev dolaşırlar ve her kapının önünde kalenda şarkıları söylerlerdi. Bu şarkılar, aile reisi ve diğer aile üyeleri için mutluluk ve zenginlik dileklerinden oluşuyordu. Bu güzel sözler karşılığında, ev sahiplerinin kurutulmuş meyve, bisküvi ve pasta gibi gıda ürünleri ve daha da önemlisi para vermeleri beklenirdi. Böylece toplanan paralar genellikle cemaatin yardım kasasına giderdi. Bundan birkaç gün sonra Hristiyanlığın en büyük bayramı olan 6 Ocak Epifani/Yortu Günü, haçın denize atılma ve suların kutsanma ritüelleri, Ortodoks olsun veya olmasın herkes tarafından bilinir. İsa'nın Ürdün'deki vaftizi, Osmanlı döneminin sonuna kadar Boğaz'ın farklı yerlerinde, Marmara veya Haliç boylarında her yıl kutlanıyordu. Görevli papaz, bir sandalın üzerinden veya iskeleden, Ocak ayının soğuk denizine tahta bir haç atar ve kilise cemaatinin genç erkekleri, bu haçı bulup getirirlerdi. Başarısından dolayı gururla dolu yarışı kazanan genç, papazın ellerinden Tanrı'nın bağışını alırdı. Haçın denize atılması önemli bir sembolik anlam taşıyan çok eski bir ritüeldir. Bu dinî bayramın jestinin



16- Narteks (giriş) bölümünden orta bölüme sağ giriş kapısı üzerinde bulunmakta. Eski Ahit'te anlatılan Hz. İbrahim'in üç melek tarafından ziyaret edilişinin tasviri. Masada oturanlar melekler, sağda durup meleklere ikramda bulunanlar ise Hz. İbrahim ile karısı Sara (Yorgo Benlisoy)

gücünün farkında olan ve şartlar nedeniyle farklı bir yorum yapılması endişesi taşıyan Ekümenik Patrik Meletios, 1923 yılında bu uygulamayı istisnai olarak askıya almıştır.[4]

Karnaval, doğal olarak, çok daha görünür ve daha çok seslidir. Karemden (Perhiz döneminden) önceki üç hafta Rumlar; maskeli balolar, tavernalar, küçük meyhaneler ve kahvelerde veya daha kolayca sokaklarda eğlenirlerdi. Karnaval, kilise takvimiyle çok yakından bağlantılıdır. Fakat tam anlamıyla dinî bir bayramın özelliklerini taşımaz. Bu nedenle Osmanlı başkentinde, halka açık yerlerde kutlanmasına müsamaha gösterilmiştir. Bu müsamaha İstanbul polisinden önceden izin alma zorunluluğunu ortadan kaldırmazdı. Zaten, Hristiyan olmayanların da katıldıkları eğlenceler olması veya herkesin görüşüne açık festivaller olması nedeniyle Müslümanların dinî duygularını incitebileceği için yeşil renkli kumaşların kullanımı resmen yasaktı. Aynı şekilde "Türkçe eğlenmek" de yasaktı. Ayrıca 1873 yılından itibaren imam, haham ve papaz gibi din adamı kılığında eğlenmek de yasaklandı.

Ortodoks karnavalı Tatavla Mahallesi'nde (Kurtuluş) dinamikliğini ve yaratıcılığını kanıtlamıştır. Rum nüfusun yoğun olarak oturduğu İstanbul'un bu bölgesinde, Müslümanları rahatsız etme riski azdı; şöhreti sayesinde bu bayram hür ve rahat bir ortamda gerçekleşiyordu. Buna kıyasla Beyoğlu sokaklarındaki gösteriler -acemi oğlanlar, palyaçolar, şövalyeler veya Anadolu figürleri orada dolaşsalar da daha düşük seviyedeydi. Osmanlı döneminin son on yılına kadar, kutsal cuma gecesi de, dinî bayramın yaşam yerlerinin veya kilise mahallînin sınırlarını aşıp sokağa indiği bir andı. Rumların yoğun olarak oturduğu mahallelerde, evlerin açık kapıları Mesih'in ve Meryem Ana'nın bolca mum ve tütsü buhurlarıyla çevrili ikonları bulunan bir masayı takdim ederdi. Fener'deki patriklik etrafındaki evlerin girişleri, gerçek ikonlaşma/iconostasis yerlerine çevriliyordu. Bağlılar, mezar taşı/epitafios (επιτάφιος) merasimine katılmak için toplanırlardı. Mesih'in tabutunu sembolize eden, dört ayak üzerine konulmuş ve ahşap bir kubbe ile kaplı dikdörtgen katafalk bu isimle belirtilmekteydi.

Taze çiçeklerle dekore edilmiş bu hafif yapı, İsa'nın haçtan inişini temsil eden ikonu içeriyordu. Bugün bile hâlâ Yunanistan'da kutsal cuma günü

4 Patriklik Naibi'nin *(Protosyngelos)*, Panteleimon, 3 Ocak 1923 tarihli genelgesi.



17- Yenikapı Ayios Theodoros Kilisesi

akşamı ayininde papazlar, diyakozlar ve ayin eşyaları taşıyıcıları, kilise bağlıları epitafios eşliğinde tören alayı için kiliseden çıkarlar. Bir buçuk asır önce, Fener ve Balat mahallelerinde pencereye dayanmış kadınlar, gül suyu dökmek için epitafios, patrik ve diğerlerinin çıkışını beklerlerdi.

Sona yaklaşan Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1856 hatt-ı hümayunuyla eşitliğin ve gayrimüslimlere verilen hakların ilanına rağmen Müslüman unsuru hâlâ baskındı. Ayrıca söz konusu bu metin, bu haklarla ilgili oldukça da açıktı: Tutum ve gelenekleriyle Müslümanları rahatsız etmedikleri ölçüde Hristiyan ve Yahudiler kendi dinî pratiklerini uygulamada serbesttiler. Bununla birlikte pratikte gayrimüslimlere getirilen kısıtlamaların belli bir dereceye kadar olduğu ortadaydı. Sultanın tebaasının günlük yaşamında, Avrupa nüfuzunun artmasına karşın devletin politik olarak zayıflaması, gayrimüslim toplulukların kolektif uygulama ve davranışlarına toleransla bakılmasına yol açmıştı. Böylece birçok patriklik genelgesinden ve Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde muhafaza edilen Osmanlı yönetimine ait belgelerden anlaşılmaktadır ki XX. yüzyılın başında, İstanbul Rumları Mesih'in dirilişini silah atışıyla karşılamaktaydılar! Daha da önemlisi gitgide daha da sıklaşarak epitafioslar, merkez kilise cemaatleri ile çevre bölgelerdekiler, kilise çevresini terk eder ve çok uzak bölgelerde ve bazen pazar yerinin tam ortasında kalabalık olarak tekrar buluşurlardı! Nisan 1911 tarihli bir genelgede; Patrik III. Ioakim, çok gürültülü ve seyredenlerin (genellikle haklı) eleştiri ve kınamasına maruz kalan bu dinî defilelerin durması gerektiğini söylemektedir. Bağlılarını yola getirmek ve dinî seremonilerin mütenasip bir şekilde uygulanmasını sağlamak, dönemin Rum ruhani liderinin hedefleri arasına girmiş ve bu amaçla imparatorluk hükûmetine bir dilekçe de sunmuştu.[5]

Son olarak, Ortodoks bayramının en kalıcı izlerinden biri muhtemelen, pek belli olmamasına rağmen Rum evlerinin önündeki siyah haçtır. Yeniden diriliş ayininden sonra, Paskalya'dan önceki cumartesi gecesinde bağlılar, evlerine dinî bir saygıyla (Filistin'de bulunan Kıyâme Kilisesi'ndeki İsa'nın mezarından geldiğine inanılan) yanan bir mum götürürler. Evlerinin eşiğinden

5 III. Ioakim'in 9 Nisan 1911 tarihli, Stavrodromi/Beyoğlu Ortodoks Rum toplumunun merkezî yönetimine sunduğu mektup.



18- Kumkapı Panayia Elpida Kilisesi

geçmeden önce dumanla giriş kapısının üstüne haç işareti yaparlar. Bu ritüel her yıl tekrar edilir -bugün bile hâlâ devam eder- ve bir mahalle içerisinde Rum evlerini ayırt etmeye yeter. Yunanistan'da da bugün hâlâ yaygındır.

4. Azizlerle Yaşamak

Büyük Hristiyan bayramları, yılın sınırlı bir zaman dilimini kapsar. Bu bayramlar debdebeli ritüelleriyle görünüşe damga vursalar da İstanbulluların dindarlığını tamamen tatmin etmeye yetmez, çünkü istisnai anları içerir. Günlük hayatta, daha rahat yaşamak ve teselli bulmak için sıradan insanlar şehirlerinde yaşayan birçok azize koşar. Kentin koruyucu hamisi Meryem Ana uzaktadır ve Hristiyanlığın başından beri en saygın figürdür. Yerleşim yerlerinde ona tahsis edilen onlarca mekân bulunmaktadır. Bunlardan, zaman aşımına dikkat çekici bir şekilde direnç göstermesiyle bilinen birini burada hatırlatmak yeterli olacaktır. Söz konusu edilen bu yer, Haliç'e yakın Ayvansaray Mahallesi'ndeki Blakhernai (Meryem Ana Rum) Kilisesi'dir. Bu kilise XXI. yüzyıl başında, etrafındaki binalar içerisinde kaybolmuş, özel bir mimari öneme sahip olmayan gösterişsiz bir yapıdır. Ancak bütün Ortodoksların bildiği gibi bu yer, on beş asırdan daha eski bir tarihe sahiptir. İlk küçük kilise 430'lu yıllara tarihlenmektedir. Bu küçük kilisede Meryem Ana'nın mermerden bir heykeli vardır ve sağ elinden kutsal su akmaktadır. Aynı döneme doğru, kaynağın dibinde, her cuma akşamı yüzyıllar boyunca imparatorluk çiftine ve maiyetine ev sahipliği yapan bir banyo yapılmıştır. Az bir zaman sonra I. Leon (457-474) Kudüs'te bulunan ve 473'te İstanbul'a gönderilen Meryem'in örtüsünün bırakıldığı bir kilise inşa ettirdi. Bizans

imparatorları, sefere çıktıklarında nazarlık olarak tutulan bu örtüyü birlikte taşırlar ve bayrak olarak kullanırlardı. I. Leon'un hükümdarlığı döneminde Blakhernai Kilisesi, Meryem Ana'nın kemerini kazandı. Dört asır sonra filozof Leon'un eşi, deliren İmparatoriçe Zoe bu kutsal objeye dokununca iyileşir. O zamandan beri bu keramet her 31 Ağustos'ta Ortodoks kilisesi tarafından anılmaktadır.

Rumların kolektif hafızası bu 1.000 yıllık uygulamadan, öncelikle İstanbul'un 626'da Avarlar tarafından kuşatılması esnasında -o tarihte İmparator Heraklios, Perslere karşı seferde olduğu için uzaktaydı- Blakhernai Kilisesi'ndeki Meryem Ana'nın tavassutunu unutmaz. İşte bu alanda Meryem Ana, zırha bürünmüş bir şekilde Bizans askerlerini desteklemek ve şehri kurtarmak için ortaya çıkar. Halk daha sonra, Meryem Ana'ya ithaf edilmiş karem/oruç ayinleriyle artık bütünleşmiş dinî ezgi olan *Akathistos Himnos*'u söyleyerek Meryem'e teşekkür etmek için bu kilisede toplanmıştır. Bugün bile Rum toplumunun aşırı demografik zayıflığına rağmen, karemin beşinci haftasının cumartesi sabahı, bu küçük kilise bu özel olayı kutlamak için gelen bağlılarla dolup taşar.

Bizans döneminde birçok defa küllenip yeniden inşa edilen Blakhernai Kilisesi, 1204 tarihinde Latin mezhebine geçti. Bu kilisede bulunan çok değerli kutsal emanetler, özellikle Aziz Georgios'in kolu ve Aziz Lucie'nin bedeni bu dönemde söküldü ve Venedik'e gönderildi. 1434 tarihinde yangınla yıkılan bu kilise, İstanbul yirmi yıl sonra Osmanlıların eline geçtiğinde moloz yığını hâlindeydi. XVIII. yüzyılda bu mekân kürk üreticisi bir Rum birlik/grup tarafından satın alındı ve ancak 1866 yılında küçük bir kilise yapılabildi. Şu anki bina 1960 yılına aittir.

Blakhernai Kilisesi, Ortodoks takvimine göre Meryem Ana'nın örtüsünün 473'te yerine konması gününün anısını 2 Temmuz'da kutlar. 26 Temmuz tarihinde kürkçü birliğine üye olanların anısına bir ayin yapılır. Bu iki ayinde görkemli bir kalabalık olur. Mucizevi kaynağıyla Blakhernai, sadece bir Hristiyan hac yeri değildir, aynı zamanda kutsal suyla testilerini doldurmak için bazen çok uzaklardan gelen birçok Müslüman'ın da ilgisini çeker.

İsa'nın annesinin yanı sıra, mahallî Ortodoks kültünün popüler uygulamaları da Doğu Kilisesi'nin parlak figürleri etrafında gelişmiştir. En anlamlıları arasında Aziz Georgios, Aziz Paraskevi, St. Panteleimon gibi azizler birçok yüzyıldan bu yana yoğun bir saygının konusu olmuşlar ve bir Ortodoks ritüeli etrafında, diğer Hristiyan inanç gruplarıyla beraber Müslümanları da bir araya toplama gibi ortak bir özelliğe sahip olmuşlardır.

Şehirde Aziz Georgios'e ithaf edilen kiliselerden bazıları Bizans döneminden beri varlığını sürdürmüştür. Osmanlı fethinin arifesinde bu kiliselerin sayıları on bir tanedir. XVII. yüzyılın sonunda, Aziz Georgios mezhebine ait kiliselerin sayısı on yediden az değildir. Onlardan biri, 1601'den beri Fener Mahallesi'ne yerleşmiş, patriklik kilisesinden başkası değildir.

Hristiyanlık tarihinin bu sıra dışı şahsiyetinin, bağlıları için büyük bir umudu temsil ettiğini hatırlamak için Aziz Georgios'a hitaben yazılan ilahileri tekrar gözden geçirmek yeterlidir: "Kölelerin kurtarıcısı, fakirlerin savunucusu, acı çekenlerin doktoru" Aziz Georgios, Ortodoks dünyasında olduğu gibi Müslümanlar arasında da sahip olduğu büyük şöhretini; beşer varlığının birçok canavarını ezme gücüne borçludur.

Sultanların İstanbul'unda, her yıl 23 Nisan Aziz Georgios gününde, çok sayıda Müslüman da Hristiyan kutsal ibadet yerlerine akın ederdi. XIX. yüzyılın sonlarına kadar Aziz Georgios'a ithaf edilen Ortodoks ayinler, çoğunlukla İstanbul çevresinin çok uzaklarından gelen kalabalık hacı gruplarını 48 saat boyunca konuk ederdi. Kilise çıkışına konulan zengin masalar etrafında; dualar, ezgiler ve danslar eşliğinde Rum, Bulgar, Makedonyalı, Ermeni ve Müslüman Türkler ekümenik bir hava içerisinde, yaz başı ve tabiatın yeniden canlanmasıyla da ilişkilendirerek bu "kurtarıcı" azize bağışlarını getirirlerdi.

Osmanlı döneminin sonunda Büyükada'daki tepelerin zirvesinde bulunan "çıngıraklı" (Yunanca "Koudounas") Aziz Georgios Bizans Manastırı'na yapılan hac ziyareti en popüler olanları arasındaydı. Hac arifesinde gelip bir gün sonrasına kadar kalan inançlı kalabalıklar, İstanbul ve çevresinden ve aynı zamanda Marmara Denizi dolaylarının uzak köylerinden gelirlerdi. Başka yerlerde olduğu gibi Büyükada'da da mekânların efendisi çok yönlü bir figürdür. Bütün bölgede Çıngıraklı Aziz Georgios, sinir ve ruh hastalıklarını iyileştirmesiyle tanınmış bir şifacıdır. XIX. yüzyılın sonuna kadar manastır kilisesi esas olarak tımarhane amaçlı kullanıldı. Daha yakın zamana kadar, 1990 yıllarında yapılan yenileme çalışmalarının bütün izleri kaybettirmesinden evvel, üzerine "cinlenmiş" hastaların bağlandığı ikonostasın üzerinde takılı büyük halkalar görülüyordu. Kısırlık ve diğer kadın hastalıkları için etkili olan Koudounas, eski zamanlardan beri, kilisenin arkasına yerleşmiş ayazmasına gelen her yaştan ve her dinden yardım ve korunma isteyen kadınların akınına şahitlik ediyordu.

Ada sakinleri, özellikle 23 Nisan arifesinde akşamleyin Aya Yorgi'ye çıkışı hatırlarlar. Onların



19- Aya Kiriyaki Kilisesi

geceleyin sessiz yürüyüşleri dinî bir tören alayına benzese de, yaşlılar mum ışığında yürüyen bu kortejin, azizin anısıyla ilişkilendirilen ilkbaharı karşılama sevincinden kaynaklandığını iddia ederler. Ortodoks nesillerin onlarcası dinî geleneklerine kattıkları bu geçiş törenini titizlikle uygulamışlardır.

Aynı yerde başka bir hac, 1950'li yılların sonuna kadar hâlâ Ortodoks takviminin önemli anlarından birini oluşturmaktaydı: Her yıl 24 Eylül'de St. Thekla ve Panayia Mirtidiotissa (Mersin ağacında Meryem Ana) adlı iki bayramda, İstanbul bölgesinin bahçıvanları ve çiftçileri, Aya Yorgi Manastırı'na doğru yöneliyorlardı. Bunlar Belgrat'ın banliyösünde her 1 Şubat'ta kutladıkları Aziz Trifon'un korumasından da yararlanıyorlardı. Fakat 24 Eylül hac ziyareti, sonbahar ekinoksuyla çakışıyor ve ürün toplamak için önemli mevsimsel geçişi belirtiyordu.

Günümüzde artık İstanbul'da çok fazla sayıda Rum yoktur: 22 Nisan tören alayları bitmiş ve 24 Eylül günü bahçıvanların hac ziyareti de sona ermiştir. Yılın bu iki bilinen tarihlerinde, bundan dolayı mekân ıssız olmaktan uzaktır. Artık, menzil Müslüman hacı kitleleriyle güvence altına alınmıştır. Bazı gözlemciler buraya gelen Müslümanların dileklerinin kabul olunması amacıyla azizlere istekte bulunmak için gelen Alevîler olduğunu ifade ederler. 2000'li yılların başından beri manastırda yaşayan, Athos Dağı'nın birkaç rahibi, 23 Nisan'da 40.000'den fazla kişinin azizin ikonunun önünde secde etmek ve kiliseye bitişik, kutsal kaynaktan su almak için Aya Yorgi'ye çıktıklarını iddia ederler. Bu hacıların kahir ekseriyeti kadındır. Birçok kadın, yol boyunca renkli ip yumaklarını açarak, tepeye götüren taşlı yürüme yolunda (yaklaşık 1 km) yalın ayakla yürürler. Bağış olarak sunulan bolca yağ, tuhafiye malzemeleri, adaklar, aziz ikonları, Türkçe cep İncil'i; hacının ekipmanı Aya Yorgi'ye

çıkışın kadınlaşması ve İslamlaşmasından bu yana önemli ölçüde farklılaşmıştır. Ancak bu ritüelin bir unsuru ticaret dışı kalmıştır: Bunlar yolun iki tarafına yerleştirilmiş çalı dallarına asılı ve üzerine gerçekleşmesi istenilen dileğin yazılı olduğu kâğıt veya kumaş mendillerdir. Zaman içerisinde Koudounas'ın gücünün ve bağlıların beklentilerinin arttığını gözlemlemek için bu kısa notlara göz ucuyla bir bakış yeterlidir. Bu yer artık sadece ruh hastalıklarını tedavi etmek veya kısırlığa çare bulmak için başvurulan bir yer değildir. Bu yere akın eden kadınların çoğunluğu gençtir; biri zengin koca bulmak ister, diğeri babası için iş bir üçüncüsü de kardeşi için bilgisayar ister.

Bütün acıların art zamanlı şifacısı Aziz Georgios'un yanı sıra, İstanbul'un çok-sekülerli tarihi daha çok uzmanlaşmış diğer pek çok terapist azize sahiptir. Aziz Paraskevi ve St. Panteleimon son iki yüzyılın en popülerleri arasındadır.

Ortodoks takvimine göre kutlanan 26 Temmuz Aziz Paraskevi (Rumca haftanın altıncı günü olan cuma gününe karşılık gelmekle birlikte, kelime anlamı olarak Sabbat'a "hazırlık yapma" anlamındadır) göz hastalıklarını tedavi ettiği gibi nazardan da korumaktadır. Roma kökenli bu kutsala hasredilmiş ibadet yerleri onlarca sayıdadır: Hasköy, Tarabya, Büyükdere ve Beykoz'da hâlâ aktif dört kilise hariç İstanbul çevresinde yetmiş kadar ayazma vardır. Hasköy kıyılarında Bizans döneminden beri mevcut olan Aziz Paraskevi, Boğaz köylerine (Tarabya, Büyükdere ve Beykoz) daha geç bir dönemde ve özellikle -diğer şeyler yanı sıra birçok Hristiyan ibadet yerinin inşasıyla temayüz eden- XIX. asırda yerleşmiştir. Gayrimüslimler için elverişli bir dönemde inşa edilmiş olan bu kiliseler, bölgede azizi kutsama olayının gelişmesine daha az şahitlik etmiş değildir; ayrıca bu kültün mezhep-üstü karakteri vurgulanmaya değer bir konudur. Aziz Paraskevi'nin en önemli (ve en eski) kilisesi, karışık bir nüfusa sahip Hasköy'de, Hristiyan, Yahudi ve Müslüman mezarlıklarının bulunduğu bölgenin ortasında bulunmaktadır. Dönemin farklı rivayetlerine göre, XIX. yüzyılın sonuna kadar her yıl kalabalık bir bağlılar grubu, 26 Temmuz'da ayine katılmak ve bitişikteki kaynağın mucizevi suyundan almak için İstanbul'un her tarafından gelirdi.

Günümüzde, Aziz Paraskevi'ye adanmış kiliseler, aralıklı olarak çalışmaktadır. Geçmişte çokça ziyaret edilen kutsal birçok kaynağın ekserisi şimdilerde boştur, çünkü çoğunlukla özel mülkiyetlerin bulunduğu yerlerde kalmışlardır ve bu nedenle giriş, pek uygun olmamaktadır.

Diğer bir tabip aziz kültü Bizans döneminin başlarına (erken Bizans dönemine) uzanan Aziz Panteleimon'dur. İzmit doğumlu olan bu aziz, özellikle Kapadokya'nın Türkçe konuşan Ortodoksları tarafından kutsanmıştır. Bölgenin çevresinde adını taşıyan on iki civarında ayazmanın -birçoğu Hasköy, Çengelköy ve Bakırköy'de kendisine ithaf edilen eski Bizans manastırlarının yerleşim yerlerinde bulunmaktadır- üzerinden yaklaşık iki bin yıldan beri terapötik su akar. Eğer bu kaynaklar az veya çok erişilebilir durumda olsalar da, bugün İstanbul'da Aziz Panteleimon'a ait ancak bir kilise vardır. Bu kilise Boğaz'ın Asya kıyısı üzerinde Kuzguncuk'ta bulunmaktadır. Söz konusu bu kilise, 1870'li yılların başında, bu tarihten biraz önce yangınla tahrip olan Bizans yapısının yerine inşa edilmiştir. Dönemin geleneklerine uygun olarak, inşası tamamen bağlıların verdikleri bağışlarla finanse edilmiştir. Birkaç büyük figürün yerel hayırseverliğinin (evergetisme) katkısı, dönemin İstanbul Ortodoksluğunun, bu mekânda Aziz Panteleimon'a ithaf edilmiş bir ibadet yerinin varlığının korunmasına verdiği önemi kanıtlamaktadır.

Bugün bile Rum nüfusunun demografik azalmasına rağmen Kuzguncuk'taki Aziz Panteleimon Kilisesi, her yılın 27 Temmuz'unda Hristiyan haccının önemli bir yeri olmaya devam etmektedir. Kilisenin içine girmek genellikle mümkün değildir. Birçok insan, yaşlılar için yeterince sandalyenin de konulduğu, geniş ve çiçekli avluda kalırlar. 27 Temmuz ayinine katılanların büyük çoğunluğu, İstanbul'un eski Rumlarıdır: Bunlar 1950'li yıllardan sonra şehri terk edip Yunanistan'a veya başka yerlere yerleşen fakat sürekli kısa süreli olarak doğdukları yere gelen kişilerdir. 27 Temmuz tarihinde Aziz Panteleimon'un avlusu, bütün bu insanlar için eski okul arkadaşlarını, komşularını ve tanıdıklarını görmek için özel bir buluşma yeridir. Kiliseye bitişik ayazma özellikle kadınlar tarafından çok ziyaret edilen bir yerdir. Bu ziyaretler için kalabalık o kadardır ki en küçük bir risk bile alınamaz: Muslukların önünde ayakta cübbesiyle duran bir papaz, bağlıları karşılar ve mucizevi suyun içilmez olduğunu, bununla birlikte ritüel abdest almak için kullanılabileceğini belirtir.

KAYNAKLAR

Akar, Rıdvan, Hülya Demir, *İstanbul'un Son Sürgünleri: 1964'te Rumların Sınırdışı Edilmesi*, İstanbul 1994.

Akgönül, Samim, *Les Grecs de Turquie: Processus d'Extinction d'une Minorité de L'âge de l'État-nation à L'âge de la Mondialisation*, Louvain 2004.

Akgönül, Samim, *Le Patriarcat Grec Orthodoxe: De L'isolement à L'internationalisation, 1923-2003,* Paris 2005.

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul 2000.

Alexandris, Alexis, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974*, Athens 1983.

Alkan, Hakan, *Türk Ortodoks Patrikhanesi (Anadolu Patrikhanesi)*, Ankara 2000.

Anastassiadou, Méropi, Paul Dumont, *Les Grecs Orthodoxes d'Istanbul et le Patriarcat*

Œcuménique au Seuil du XXIe Siècle: Une Communauté en Quête d'Avenir, Paris 2011.

Anastassiadou, Méropi, *Les Grecs d'Istanbul au XIXe Siècle: Histoire Socioculturelle de la Communauté de Péra*, Leiden, Boston 2012.

Anzerlioğlu, Yonca, *Karamanlı Ortodoks Türkler*, Ankara 2003.

Balta, Evangelia, Ilias Anagnostakis, *La Découverte de la Cappadoce au Dix-neuvième Siècle*, İstanbul 1994.

Behar, Cem, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927*: *The Population of Ottoman Empire and Turkey,* Ankara 1996.

Behar, Cem, "Qui Compte ? 'Recensements' et Statistiques Démograohiques dans l'Empire Ottoman du XVIe au XXe Siècles", *Histoire et Mesure*, 1998, c. 13, sy. 1-2, s. 135-145.

Benlisoy, Yorgo, Elçin Macar, *Fener Patrikhanesi*, Ankara 1996.

Benlisoy, Stefo, "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia during the Nineteenth Century", doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010.

Çelik, Zeynep, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century,* Seattle, London 1986.

Chassiotis, G., *L'instruction Publique Chez les Grecs Depuis la Prise de Constantinople par les Turcs Jusqu'à nos Jours*, Paris 1881.

Clément, Olivier, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris 1969.

Clogg, Richard, *A Concise History of Greece*, Cambridge 1992.

Courbage, Youssef, Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'islam Arabe et Turc*, Paris 1997.

Dumont, Paul, *Mustafa Kemal Invente la Turquie Moderne*, Bruxelles 1983.

Engelhardt, Ed., *La Turquie et le Tanzimat ou Histoire des Réformes dans l'Empire Ottoman*, II c., Paris 1882-84.

Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devlet'inde Millet Sistemi*, İstanbul 1992.

Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul 1996.

Ghinis, Nikos, Constantinos Stratos, *Churches in Constantinople-Istanbul: Living Monuments of Orthodoxy*, Athènes 1999.

Gökalp, Mathias, *Dilek - Le Vœu*, film de 26 minutes, France, 2004.

Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, II c., Oxford 1929.

İnalcık, Halil, Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914*, Cambridge 1994.

Karpat, Kemal, *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison 1985.

Macar, Elçin, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul 2003.

Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul 2004.

Peristiany, John (ed.), *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, London 1965.

Peristiany, John, Marie-Elisabeth Handman (ed.), *Le Prix de L'alliance en Méditerranée*, Paris 1989.

Shaw, Stanford, "The Population of Istanbul in the 19th Century", *IJMES*, 1979, c. 10, s. 265-277.

Sturdza, Mihail Dimitri, *Dictionnaire Historique et Généalogique des Grandes Familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*, Paris 1983.

Toprak, Zafer, "La Population d'Istanbul dans les Premières Années de la République", *Travaux et Recherches en Turquie*, Leuven 1983, s. 63-70.

Treaty of Peace with Turkey and Other Instruments Signed at Lausanne on July 24, 1923 (Together with Agreements between Greece and Turley Signed on January 30, 1923, and Subsidiary Documents Forming Part of the Turkish Peace Settlement), London 1923.

Zervos, Sokratis, *Recherches sur les Phanariotes et Leur Idéologie Politique*, Paris 1990.

Yunanca Çalışmalar:

Αλεξανδρής, Αλέξης, «Ηαπόπειρα δημιουργίας τουρκορθόδοξης Εκκλησίας στην Καππαδοκία, 1921-1923 », *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 1983, s. 159-199.

Αριστάρχης, Σταυράκης, *Πίνακες στατιστικοί των εν Κωνσταντινουπόλει και κατά τα προάστεια σχολείων των ορθοδόξων καταρτισθέντες φροντίδι και επιστασία της Κεντρικής Εκκλησιαστικής Επιτροπής*, εν Κωνσταντινουπόλει, εκ του πατριαρχικού τυπογραφείου, 1870.

Ατζέμογλου, Νίκος, *Τα αγιάσματα της Πόλης*, Αθήνα 1990.

Βυζάντιος, Σκαρλάτος, *Η Κωνσταντινούπολις ή περιγραφή τοπογραφική, αρχαιολογική και ιστορική της περιωνύμου ταύτης μεγαλοπόλεως και των εκατέρωθεν του κόλπου και του Βοσπόρου προαστείων αυτής*, III c., Αθήναι 1851-69.

Γεδεών, Μανουήλ, « Περί της φαναριώτικης κοινωνίας μέχρι των αρχών της ενεστώσης εκατονταετηρίδος », *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος*, , 1891, sy. 21 (1887-88 ve 1888-89), s. 55-71.

Γεδεών, Μανουήλ, *Εκκλησίαι βυζαντιναί εξακριβούμεναι (κυρίως η Θεοτόκος των Κύρου)*, εν Κωνσταντινουπόλει 1900.

Γεδεών, Μανουήλ, *Το Φανάριον και αι περί αυτό συνοικίαι*, Αθήνα 1920.

Γεδεών, Μανουήλ, *Εθιμογραφία Κωνσταντίνου πόλεως*, Αθήναι 1939.

Γεδεών, Μανουήλ, *Ο Άγιος Γεώργιος εν τη Κωνσταντίνου πόλει*, Αθήναι 1937.

Δημαράς, Κ. Θ., « Περί Φαναριωτών », *Αρχείον Θράκης*, 1969, sy. 34, s. 118-140.

Εξερτζόγλου, Χάρης, *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19ο αιώνα. Ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως, 1861-1912, Αθήνα* 1996.

Ευγενίου ιερέως (ψευδώνυμο Μανουήλ Γεδεών), *Η Ζωοδόχος Πηγή και τα ιερά αυτής προσαρτήματα*, Αθήναι 1886.

Θωμάς, Ελευθέριος, *Οι Φαναριώται, Ιστορική πραγματεία*, Κωνσταντινούπολις 1878.

Κονόρτας, Παρασκευάς, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος-αρχές 20ου αιώνα*, Αθήνα 1998.

Λασκαρίδου, Αικατερίνη, *Δεκαπέντε χιλιάδες μέρες στην Κωνσταντινούπολη την πατρίδα μου*, Αθήνα 1987.

Μήλλας, Ακύλας, *Η Πρίγκηπος*, Αθήνα 1988.

Μούτσογλου, Βασίλης Β., *Οι Ελληνες της Κωνσταντινούπολης 1821-1922*, Αθήνα 1998.

Μπόζη, Σούλα, *Ο ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης, Κοινότητα Σταυροδρομίου-Πέραν, 19ος-20ος αιώνας*, Αθήνα 2002.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Αθ., « Ναοί της Κωνσταντινουπόλεως κατά το 1503 και 1604 », *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος,* 1904, sy. 39-40-41 (1899-1902), s. 118-145.

Παπάζογλου, Γεώργιος Κ., *Ταφικά Μνημεία της Πόλης, Σισλί-Εμποροι και Τραπεζίτες*, Κομοτηνή 2005.

Παπάς, Αθανάσιος, « Σημειώσεις επί των ορθοδόξων νεκροταφείων της Πόλης κατά το ΙΘ΄ και Κ΄ αιώνα », *Η Καθ'ημάς Ανατολή*, 2000, τόμος Ε΄, s. 15-48.

Παπαστάθης, Χαράλαμπος, *Οι κανονισμοί των ορθόδοξων ελληνικών κοινοτήτων του Οθωμανικού Κράτους και της διασποράς*, Θεσσαλονίκη 1984.

Σταυρίδης, Βασίλειος, *Οι Οικουμενικοί Πατριάρχαι, 1860-σήμερον*, Θεσσαλονίκη1977.

Τσαλίκογλου, Εμμανουήλ, *Ελληνικά εκπαιδευτήρια και ελληνορθόδοξοι κοινότητες της περιφέρειας Καισάρειας βάσει των εις τα Γενικά Αρχεία του Κράτους Κωδίκων*, Αθήνα1976.

Τσιλένης, Σάββας, « Μεγάλη Τετάρτη στον Αϊ-Γιώργη της Πριγκήπου », *Αντί*, τ. 788, 16.05.2003, s. 45-47.

İSTANBUL'DAKİ KATOLİKLER

ÖMER FARUK HARMAN*

Hristiyanlık Öncesi Dönem

Rivayete göre Byzas tarafından M.Ö. VII. yüzyılda kurulan ve kurucusuna izafeten Byzantion adı verilen şehir, tarih içinde çeşitli devletlerin ilgisini çekmiş ve MS 73 yılında da Roma topraklarına katılmıştır. İmparator I. Konstantinos, Roma tahtını ele geçirdikten (323) sonra Byzantion'u, "Konstantinopolis" veya "Yeni Roma" adıyla imparatorluğun yeni merkezi olarak seçmiş, başkentin inşasına 324 yılında başlanmış ve 11 Mayıs 330'da şehrin resmî açılış töreni yapılmıştır.[1]

Hristiyanlık öncesi dönemde şehre paganizm hâkimdi ve Yunan kökenli dinî kültürün yanı sıra Mısır, Ege ve Trakya gibi farklı coğrafyalardan gelen çok renkli bir dinî hayatın varlığı söz konusuydu.

İstanbul'un Hristiyanlaşması

Hristiyanlığın Byzantion'a daha ilk havariler kuşağında geldiğini iddia eden ve Rum Ortodoks Kilisesi tarafından benimsenen anlayışa göre Havari Andreas, MS 37'de misyon alanı içerisine antik Byzantion'u da dâhil etmiştir ve Byzantion'un ilk piskoposudur. Ancak bu bilgi, hiçbir erken kilise kaynağı tarafından dikkate alınmamakta ve bilimsel yönden doğrulanamamaktadır. Yedinci yüzyıla ait bu iddianın, Roma ile İstanbul arasında, İstanbul Patriği tarafından "Ekümenik Patrik" unvanının kullanılması sebebiyle meydana gelen tartışma ile alakalı olduğu düşünülmektedir.[2] Şöyle ki: Roma kendi üstünlüğünü vurgulamak için, kuruluşunu bir havariye, Simun Petrus'a dayandırmaktadır. İstanbul da kendi üstünlüğünü vurgulamak için İsa'ya Petrus'tan önce tâbi olan Andreas'ı kendi kilisesinin kurucusu olarak ileri sürmüştür.

Konstantin öncesinde Byzantion'da Hristiyanların varlığına ilişkin bilgilerimiz çok zayıftır ve bu konuda ilk doğrudan veri, II. yüzyılın sonuna aittir. İznik Ekümenik Konsili (325) öncesinde Byzantion, kilise hiyerarşisi içerisinde Heraclea'ya (Marmara Ereğlisi) bağlı bir piskoposluktur. Konstantinopolis'in başkent oluşuna paralel olarak önem kazanmış ve şehirdeki Hristiyan nüfusu artmıştır. Konstantinos, ayrıca burayı başpiskoposluğa yükselterek Hristiyanlığın merkezi hâline getirmiştir.

380'de Hristiyanlık bütün imparatorluğun resmî dini olduktan sonra bu yeni merkezde 381 yılında toplanan II. Ekümenik Konsil'de (I. İstanbul Konsili) benimsenen üçüncü yasa ile "Yeni Roma olduğu için Konstantinopolis piskoposuna, Roma piskoposundan sonra "onur önceliği" tanınmış, ancak bu karar, Roma'da ve İskenderiye'de tepkiyle karşılanmıştı.[3] Konstantinopolis piskoposunun II. Ekümenik Konsil'de hiyerarşide birden bire ikinci sıraya yükselmesi, İskenderiye Kilisesi'nin sert tepkisine yol açmıştır. 451 Kadıköy Konsili de bu kararı benimseyip Kostantinopolis'i, Küçük Asya ve Trakya'dan sorumlu Patriklik kabul ederek, Roma ve Yeni Roma (Konstantinopolis) piskoposlarının birbirlerine tamamıyla eşit olduklarını tasdik ve teyit etmiş ancak birinci şeref derecesini papaya vermiştir (Kadıköy Konsili, yasa 28). Bu yasanın kabul edildiği oturuma papalık temsilcileri katılmadığı gibi Papa I. Leo (440-461) bu kararı reddetmiş ve yeni başkentin elde ettiği bu eşit statü, İstanbul'un Roma ile olan çatışmasını daha da körüklemiştir.[4]

Konstantinopolis başkent oluşundan itibaren pek çok konsile ev sahipliği yapmıştır. Mahallî konsillerin dışında 381'de ikinci, 451'de Kadıköy'de dördüncü, 553'te beşinci, 680'de altıncı ekümenik konsiller hep İstanbul'da toplanmıştır.

VI. yüzyılın başlarında, Akakios şizması sonrasında İstanbul piskoposunun resmî unvanı "Konstantinopolis (Yeni Roma) Başpiskoposu ve Ekümenik Patrik" olmuş,

* Marmara Üniversitesi

1 Işın Demirkent, "İstanbul", *DİA*, 2001, XXIII, 205-206.

2 G. Downey, "Constantinople (Byzantium, Istanbul)", *New Catholic Encyclopedia*, IV, 185.

3 Mehmet Çelik, *Fener Patrikhanesinin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325-1453)*, İzmir 2000, s. 24-25; J.J. Mcgrath (ed.), "Patriarchate", *New Catholic Encyclopedia*, X, 945.

4 M.S. Şahin, "Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi", *DİA*, XII, 342.



1- Saint Esprit Kilisesi

Roma'nın benimsemediği "ekümenik patrik" unvanını daha sonra Papa I. Gregorios şiddetle protesto etmiştir.[5] Konstantinopolis, Bizans dünyasının başkenti ve Ortodoksluğu tanımlayan ve yayan merkez olarak çeşitli dinî tartışmalara, Roma Kilisesi ile yaşanan gerilimlere sahne olmuştur. Konstantinopolis'te Ortodoks Hristiyanlık dışında, genelin benimsediği dinî doktrinlere karşı olan anlamında heretik diye adlandırılan gruplar da vardı ki bunların başında Ariusçuluk gelmekte idi.

Yunanca kültürün hâkim olduğu Bizans ile Latince kültürün hâkim olduğu batı dünyası arasında IV. yüzyılın sonlarından itibaren gittikçe büyüyen bir yabancılaşma vardı. Konstantinopolis ile Roma arasındaki ilk restleşme ve aforoz V. yüzyılın sonunda Akakios ayrılıkçılığı olarak ortaya çıkmıştır. Benzer bir durum IX. yüzyılda meydana gelmiştir. Diğer taraftan iki kilise arasındaki dinî alandaki farklılıklar (*filioque* meselesi ve evharistiyadaki [ekmek-şarap ayini] ekmeğin mahiyeti gibi) vardı.

5 M.J. Higgins (ed.), "Ecumenical Patriarchate of Constantinople", *New Catholic Encyclopedia*, X, 946.

Farklı dinî tutumlara, kültürel değerlere ve imparatorların zikzaklı politikalarına papaların ve patriklerin dönem dönem uzlaşmaz tavırları da eklenince Roma ile Konstantinopolis Kilisesi arasında 1054 yılındaki nihai kopuş kaçınılmaz oldu. 16 Temmuz 1054 tarihinde papalık elçilik heyeti tarafından Ayasofya Kilisesi'nin *altar*ına bırakılan belge ile Patrik ve taraftarları aforoz edilmiş, buna karşılık İstanbul da Roma'yı aforoz etmişti. Merkezi Roma olan Batı Kilisesi kendisini Katolik (evrensel) olarak nitelemiş ve bütün dünya Hristiyanlarının temsilcisi olduğunu ileri sürmüş, buna mukabil merkezi İstanbul olan Doğu Kilisesi de kendisini Ortodoks (Doğru inancı temsil eden) olarak ilan etmiş, böylece Hristiyan dünyada ilk büyük bölünme vuku bulmuştur.

İstanbul'daki Katolikler

İstanbul her ne kadar Ortodoks Hristiyanlığın merkezi idi ise de orada tarih boyunca diğer Hristiyan gruplar her zaman var olagelmişlerdir. Bunlardan biri de Katolik Latin Cemaatidir. Zaman içerisinde Katoliklerin misyonerlik



2- Beyoğlu Saint Antoine Kilisesi

faaliyetleri neticesinde Katolik Ermeniler ve Katolik Süryanîler ile Nestoriusçu iken Roma'ya bağlanarak Katolikliği benimseyen Keldanîler var olmakla birlikte en eski Katolikler, Latin Katolik Cemaatidir. Bunlara Levanten de denilmektedir ki İtalya'nın doğusundaki Akdeniz toprakları için kullanılan Fransızca bir tabir olan *Levant*'tan gelen Levanten, doğuda yaşayan Avrupalıları ifade etmektedir. "Levante" (Doğulu) kelimesiyle Doğu Akdeniz limanları, bir anlamda bütün Doğu Akdenizliler kastedilir. Ancak bu daha çok hem Bizans hem Osmanlı döneminde yerli ahaliden ziyade buralara yerleşen İtalyan, Katalan, Fransız gibi Batı Akdenizliler için kullanılmış, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Orta ve Kuzey Avrupa'dan gelip kente yerleşen yabancıları da kapsayan bir terim olmuştur.[6]

Latin cemaati Yabancı ya da Levanten cemaat ve Osmanlı Latin Cemaati olmak üzere iki ayrı gruptan oluşmaktadır. Büyük çoğunluğu Cenevizli olan Latinlerden, İstanbul'un 1453'te fethinden sonra Galata'nın anahtarını sunarak Fatih'in hâkimiyetine boyun eğenler Osmanlı tebaasına dâhil oldular. Bunlar Osmanlı Latin Cemaatini oluşturan, imparatorluğun azınlık tebaasından ya da reayadan sayılan Osmanlı Latinleridir.

Buna karşılık fetihten sonra başka ülkelere sığınıp da ortalığın yatışmasını takiben İstanbul'a dönen Latinler, yabancı kimliklerini korudular. Bunlar da kapitülasyonlara tâbi olan yabancı Latinler ya da Levantenlerdir. Dolayısıyla İstanbul Latin cemaatini oluşturan, hukuki olarak birbirinden ayrı iki unsur söz konusudur.[7] Bu iki unsurun ortak özelliği Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı olmalarıdır.

İstanbul Levanten Cemaatinin temeli, Bizans İmparatorluğu zamanında ticari nedenlerle kurulan İtalyan kolonileridir. X. yüzyıldan itibaren Venedikliler, Cenevizliler ve diğerleri İstanbul'a akın etmeye başlamış, bunların dışında İspanyollar, Almanlar, Provence'lılar da buraya gelmişlerdir. Levantenler İstanbul'da ilk olarak 991 yılında Bizans'tan aldıkları ticari imtiyazlarla yerleşmeye başlamışlardır. O dönemde yerleştikleri başlıca alanlar ise Bahçekapı, Eminönü, Fener ve Galata'dır (Pera-Venedik ve Ceneviz kolonisinin bulunduğu bölge).[8]

1082'de İmparator I. Alexios Kommenos'un Venediklilere İstanbul'un bir mahallesini imtiyaz olarak vermesi, İtalyan kolonilerinin kuruluş anlaşması olmuştur. İstanbul'daki İtalyan kolonileri olarak Amalfilileri, Venediklileri, Cenevizlileri sayabiliriz. Amalfililer İstanbul'un bilinen en eski İtalyan tüccar ailesiydi. Onların İstanbul'da bir manastırları ve en az iki kiliseleri vardı. I. Aleksios Komnenos, Venediklilere çeşitli imtiyazlar vermiş, Komnenos hanedanı imparatorları bu imtiyazları yenilemişti. Venediklilerin İstanbul'da en az dört kilisesi vardı. Cenevizlilerin İstanbul'a yerleşmesi ise 1155 tarihli anlaşmayla oldu. Zamanla yeni imtiyazlar elde eden Cenevizliler, Galata'ya yerleştirildiler. Bu süreçte Fransisken, Dominiken ve Tapınakçılar tarikatları da İstanbul'a yerleşti.

I. Aleksios, Pisalılara avantajlar sağlamıştı ve onların şehirde iki kiliseleri vardı. IV. Haçlı Seferi kapsamında İstanbul'a gelen Haçlı ordusu 1204'te İstanbul'u yağmalayarak Doğu Latin İmparatorluğu'nu kurdu. 1261 yılına dek ayakta kalan Doğu Latin İmparatorluğu'na ait pek çok kilise vardı ki bunlardan biri San Paolo ve San Domenico Kilisesi olup bugün varlığını Arap Camii olarak sürdürmektedir.[9]

İstanbul'un 1261'de tekrar Bizanslıların eline geçmesinden sonra VIII. Bonifacius, İstanbul'daki Latinlerin patriğinin papa tarafından seçilmesine karar verdi. Böylece papalar, İstanbul'daki Latin patriklik makamına patrik atamaya devam ettiler. Galata 1267'de Cenevizlilere bırakıldıktan sonra Levanten cemaatin dinî, ticari ve kültürel hayatının giderek yoğunlaştığı yer olmuştur. Levanten cemaatin başlıca kiliseleri Santa Anna ve San Antonio olup ayrıca Santa Caterina Manastırı, Santa Chiara Manastırı ve Kilisesi ile San Francesco XVI Manastırı ve Kilisesi vardı.

Haçlıların kenti ele geçirmesinden önce İstanbul'da birtakım kurumlara sahip olan Benediktenler, Bizans'ın İstanbul'a yeniden hâkim olmasından sonra Galata'daki Ceneviz bölgesine çekildiler. İstanbul'a 1583'te ayak basan Cizvitler, Saint Benoit Manastırı'na sahip oldular ve Saint Benoit'i, Katolik olmayanlara yönelik, canlı bir misyonerlik merkezine dönüştürdüler.

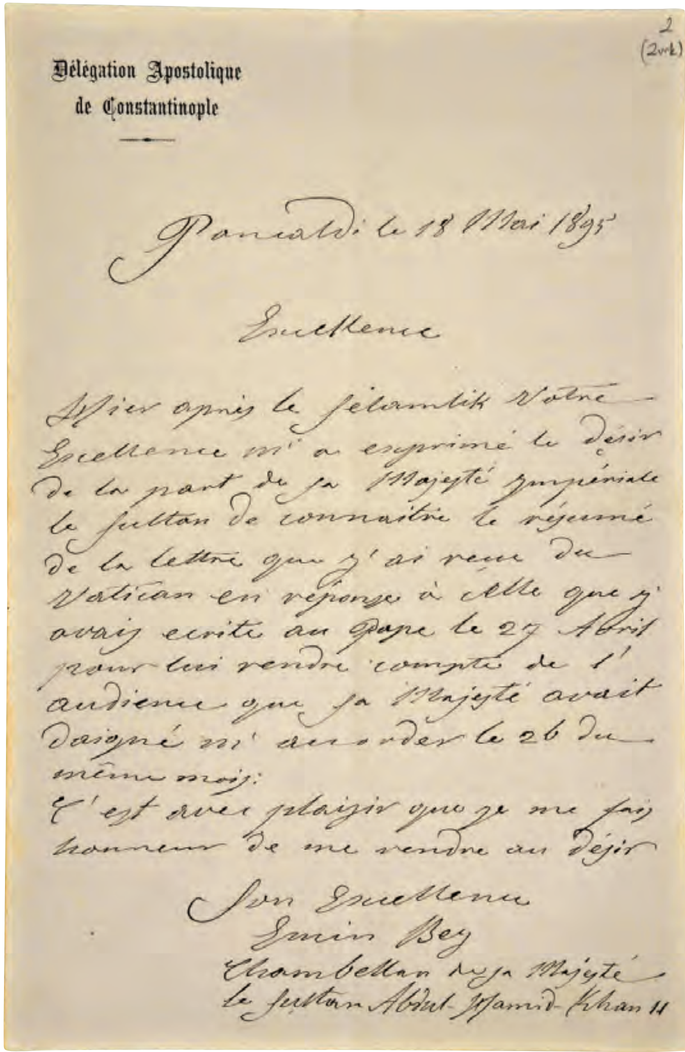
1780 tarihinde Saint Benoit Lazaristlere (Congregation de la Mission) verildi. Galata'nın ortasındaki bir tepede bulunan Saint Georges (San Giorgio/Sankt Georg) Kilisesi, Galata'yı ellerinde tuttukları süre boyunca Cenevizlilerin merkez kilisesi olmuş, Ceneviz döneminin sonlarından 1620'ye dek ise Dominikenlerin idaresinde kalmıştı. Buraya daha sonra Fransiskenler, Fransiskenlerin ikameti sonrasında, 1626'da ise Kapüsenler yerleştiler. 1882'de Avusturyalı

6 İlber Ortaylı, "Levantenler", *DBİA*, İstanbul 1994, V, 204.

7 Rinaldo Marmara, *Bizans İmparatorluğu'ndan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*, çev. S. Özen, İstanbul 2006, s. 7.

8 Ortaylı, a.g.m., V, 204-207; Raziye Oban (Çakıcıoğlu), "Levanten Kavramı ve Levantenler Üzerine Bir İnceleme", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22, s. 337-356.

9 Marmara, *a.g.e.*, s. 13-25; Ortaylı, a.g.m. V, 205.



Délégation Apostolique
de Constantinople

2
(2ek)

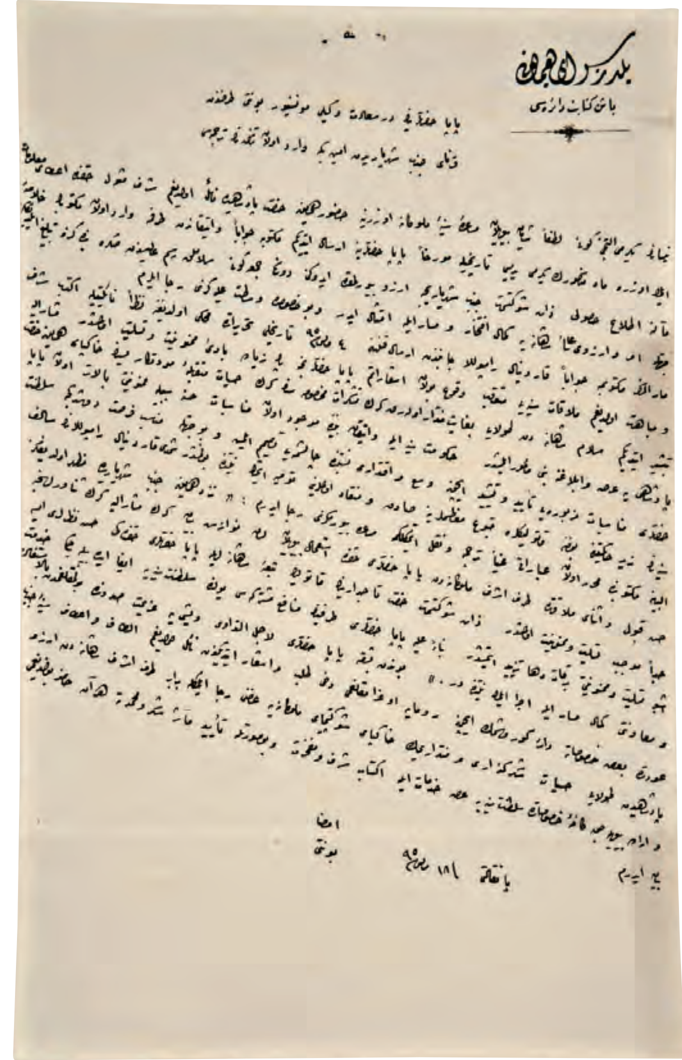
Pancaldi le 18 Mai 1895

Excellence

Hier après le selamlik Votre Excellence m'a exprimé le désir de la part de Sa Majesté Impériale le Sultan de connaître le résumé de la lettre que j'ai reçue du Vatican en réponse à celle que j'avais écrite au Pape le 27 Avril pour lui rendre compte de l'audience que Sa Majesté avait daigné m'accorder le 26 du même mois.

C'est avec plaisir que je me fais honneur de me rendre au désir

Son Excellence
Emin Bey
Chambellan de Sa Majesté
le Sultan Abdul-Hamid Khan II



3 a-b- II. Abdülhamid tarafından kabul edilen Papa'nın İstanbul temsilcisi Bonetti'nin Papa XIII. Leo'ya Padişahın selamlarını ilettiğine, Papanın da iyi ilişkilerden memnuniyetine, Osmanlı ülkesinde yaşayan Katolikler'e, Padişah'a sadık ve bağlı olmalarını tavsiye ettiğine dair Mabeynci Mehmet Emin Bey'e gönderdiği 1895 tarihli mektup ve Osmanlıca tercümesi (BOA, Y.PRK.BŞK, nr. 41 / 37)

Lazaristlerin yerleştiği Saint Georges bugün İstanbul'daki Katolik Avusturyalılara aittir.[10]

Bizans İmparatorluğu'nun Levanten ya da Latin cemaati, fetihten sonra yeniden yapılandı. O güne kadar farklı milletlere mensup yabancılardan meydana gelen Latin Cemaati, Osmanlı Latinlerinin ve Levanten terimiyle ifade edilen yabancı Latinlerin etrafında tekrar örgütlendi. Osmanlı tebaasından olan Latinler, Ceneviz mahallesi Galata, Fatih'e teslim olduğu sırada kentte kalanlardı. Yabancı tebaadan olan ötekiler ise ülkeden kaçmış, sonra geri dönmüşlerdi.

1 Haziran 1453 tarihli ahidname ile Cenevizlilere birtakım haklar verildi ve bu ahidname, 1923'e kadar Latin cemaatinin dininde ve ibadetinde serbest kalmasının hukuki zeminini oluşturdu. Bu ferman aynı zamanda Osmanlı Latin cemaatinin doğuş belgesiydi. Cenevizliler Fatih'e boyun eğmelerinin ödülü olarak pek çok imtiyaza kavuşmuşlardı. Ama buna karşılık yabancı vasıflarını kaybetmiş ve Osmanlı İmparatorluğu tebaasından olan herkes gibi haraca tâbi olmuşlardı. Bu yeni hukuki konumda, Osmanlı Latinler, daha sonra yabancılara verilecek olan kapitülasyonların bütün avantajlarından mahrum kalmış oluyorlardı. Fatih'in bu fermanı daha sonraki padişahlarca da teyit edilmiş, 1856 Islahat Fermanı da ahidnamede yazılanları teyit etmişti.[11]

Gayrimüslim Osmanlılar, Babıali tarafından tanınmış dinî cemaatler hâlinde örgütlenmişlerdi. Her cemaat kendisini devlet katında temsil edecek ruhani önderini seçme hakkına sahipti. Bu seçim devlet tarafından onaylanır, cemaatbaşının göreve başlamasına

10 Marmara, *a.g.e.*, s. 43

11 Marmara, *a.g.e.*, s. 48-51.

izin veren bir beratla tasdik edilirdi. “Millet sistemi” denilen bu uygulama, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki bir makama (papalık) bağlı olan Osmanlı Latin Cemaati için geçerli değildi.

Osmanlı Latin Cemaati öteki azınlıklarla aynı nitelikleri taşımasına rağmen daha baştan itibaren millet olarak tanınmadı, çünkü bu cemaat, millet statüsü edinecek kadar kalabalık değildi. Ruhani olarak Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışındaki bir makama (Papalık) bağlı olduğu için, Osmanlı Latin Cemaati öbür azınlıklara (Ortodokslara, Ermenilere, Yahudilere) tanınan millet statüsünü talep edemezdi. Bütün gayrimüslim Osmanlılar cizyeye tâbi idi. Buna karşılık canı ve malı güvence altındaydı.

Fetihle birlikte dağılan eski belediye teşkilatının yerine Galata kolonisinin burjuvaları bir birlik oluşturdular. Hem hukuki hem dinî özelliği olan bu birliğe “Magnifica Comunita di Pera” ya da “Santa Anna Tarikatı” denildi. 1616 fermanında, Galata kolonisinin, içlerinden istedikleri kişiyi işlerini yürütmek üzere baş seçebilecekleri söyleniyordu. Cemaat tarafından seçilen kişi sonra Babıali tarafından tanınıyor ve vekil unvanını taşıyordu. Bu birliğin iki yönlü, hem hukuki hem dinî bir işlevi vardı. Sefaret işlerini yüklenmesinin yanı sıra kiliselerin ve dinî kurumların mali işlerini de idare ediyordu. Birlik, Babıali ile papanın vekilleri arasında aracılık yapardı. Birliğin görevi, 1682’den itibaren Latin tebaanın ve dinî kurumların Babıali ile ilişkilerini sağlamakla sınırlandırılmıştır.[12]

Başta dragomanlar (tercümanlar) olmak üzere Osmanlı Latinlerinden bazıları, kapitülasyonlardan yararlanmak ve haraç ödememek için Babıali ile anlaşma yapmış, İstanbul’a elçi göndermiş devletlerden birisinin himayesine girerlerdi ki bunlara “beratlılar” denirdi.

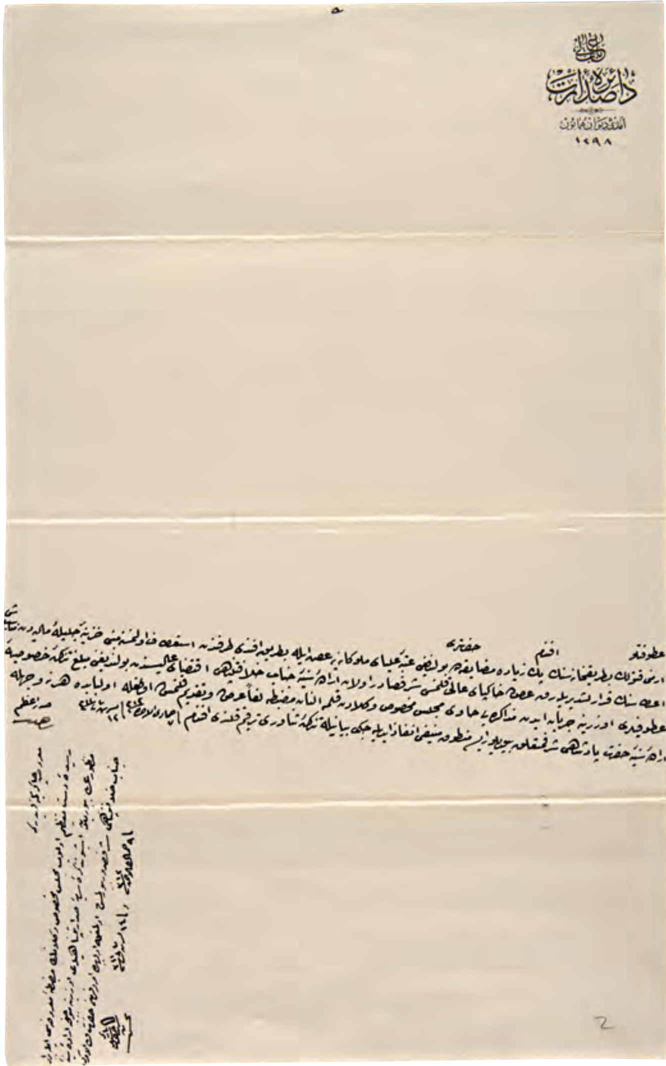
İstanbul’un fethinden yüz yıl sonraya ait rakamlara göre İstanbul’da 3650 Latin Katolik vardır. XVI. yüzyılda Latin Cemaatinin %44’ü Osmanlı tebeasından oluşuyordu. Yıllar geçtikçe Osmanlı Latin Cemaatinin toplamdaki oranı düşerken, 1839’daki modernleşme hareketlerinin ardından Osmanlı İmparatorluğu’na akın eden yabancı Latinlerin ya da Levantenlerin oranı giderek yükseldi. Osmanlı Latin Cemaatine ait Santa Maria Draperis, Saint Antoine ve Santi Pietro e Paulo (Saint Pierre) kiliseleri önemli ibadet mekânlarıdır. Yabancı Latin ya da Levanten cemaati, fetihten hemen sonra yeniden kuruldu. 1535’te Kanunî ile I. François arasında karara bağlanan kapitülasyonlara göre Fransızların Osmanlı topraklarında oturma süresi uzatılıyordu. Bu, yabancı Latin cemaatin yeniden doğuşunun ilk adımı sayılabilir. Bu düzenleme daha sonra papayı, İngiltere kralı ile İskoçya kralını da kapsadı. Bu anlaşma aynı zamanda Venediklilere, İngilizlere ve Hollandalılara verilen kapitülasyonlara da örnek teşkil etti. Fetih sırasında İstanbul’da bulunan Avrupalılara, sonradan azat edilen ve özgürlüklerine kavuştuktan sonra Osmanlı İmparatorluğu’nda kalmayı seçen eski zindan mahkûmları, 1453’te sığındıkları Ege adalarından, özellikle Sakız Adası’ndan İstanbul’a dönen Latinler, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Ege adalarından gelen Latinler ve yabancı ülkelerin tâbiyetlerine geçenler eklendi. Ege adalarından gelen göçmenler, geldikleri yerlerden dolayı İstanbul’daki Rum ailelerle daha kolay ilişki kuruyorlardı ve bu yakınlık, Latin Cemaatinin ortak dili olan Levanten Rumcasına da temel teşkil etti. Azatlılar yabancı Latin Cemaatinin oluşmasında önemli bir rol oynadılar.

Bireysel, dinî ve ticari özgürlükleri güvence altına alan kapitülasyonlar, yabancıları Osmanlı topraklarına yerleşmeye teşvik ediyordu. Yabancıların haneleri de güvence altındaydı ve genellikle Osmanlı hukuk sistemine dâhil edilmiyorlardı. Kapitülasyonlardan ilk yararlanan Fransa oldu; ardından İngiltere, Almanya, Avusturya-Macaristan, İtalya (Venedik Cumhuriyeti, Napoli Krallığı, Toscana Grandüklüğü, Sardinya Krallığı, İki Sicilya Krallığı) gibi ülkeler de Babıali’yle imtiyaz anlaşmaları imzaladılar. Böylece yabancılar yabancı tâbiyetlerini, yasalarını, alışkanlıklarını korudular ve kadıların yetki alanından neredeyse tamamen çıkarak kendi konsoloslarının hükmüne girdiler. Bütün bu avantajlar sayesinde küçük tüccar grupları gerçek birer koloniye dönüşebildi.

1535 kapitülasyonlarıyla Fransa seyahat ve ticaret serbestîsi, din hürriyeti gibi pek çok imtiyaza kavuşuyordu. Fransızlar Osmanlı İmparatorluğu’nun her yerinde ibadetlerinde serbesttiler. XIX. yüzyılın ortasından XX. yüzyılın başına dek geçen süre, İstanbul Latin Cemaatinin altın çağıdır. Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun 1839’da okunmasıyla İstanbul Latin Cemaatinin altın çağı başlamış oluyordu. Böylece göçler giderek hızlanacak, yeni yeni ülkelerden göçmenler gelmeye başlayacaktı. 1856 Islahat Fermanı’yla daha önce yapılan reformlar tasdik ediliyor, bunun yanı sıra bunların hayata geçirilebilmesi için birtakım tedbirler alınıyor, 1867’de çıkarılan yasayla yabancılara mülk edinme hakkı veriliyordu.

1856 Islahat Fermanı’nın tek işlevi, 1839 reformlarını teyit ve gayrimüslim tebaaya verilen imtiyazları artırmak olmuştur. Islahat Fermanı’nda II. maddede sultanların o güne dek Hristiyan ya

12 Marmara, *a.g.e.*, s. 54.



4- Maddi sıkıntı çeken Ermeni Katolik Patriği'nin talebinin II. Abdülhamid tarafından olumlu cevaplandırılması, 1895, (BOA, İ. ML, nr. 1313.C/7)

da sair gayrimüslim cemaatlere bahşettiği din ve ibadet özgürlüğü teyit ediliyor; III. maddede Hristiyan ruhbanın malına ve mülküne kesinlikle dokunulmayacağı belirtiliyor; V. maddede her cemaatin kilise, hastane, okul ve mezarlıklarını tamir ve tekrar inşa edebileceği ifade ediliyor, VII. maddede ise mensuplarının sayısı ne olursa olsun, her dinden cemaate ibadet serbestîsi sağlanması gerektiği vurgulanıyordu.

Kilise, manastır, okul, hastane, bakımevi, dispanser ve yetimhane gibi dini kurumların artması XIX. yüzyılın sonunda Latin Cemaati, dolayısıyla Yabancı ya da Levanten Cemaatin altın çağını yaşadığının bir kanıtıdır. İstanbul Latin Cemaatinin yükselişinin somut işaretlerinden biri de Pangaltı adında yeni bir mahallenin doğuşudur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında yabancıların kitleler halinde gelmesiyle kurulan bu mahalle, adını orda yaşamış bir Bolonya göçmeni olan Giovanni Battista Pancaldi'den almıştır.[13] Lozan Antlaşması'yla birlikte (24 Temmuz 1923) Levanten cemaatin imtiyazları sınırlandırıldı ve cemaatin çöküşü başladı. Osmanlı İmparatorluğu 9 Eylül 1914'te kapitülasyonları iptal etmişti ama bunların tamamen yürürlükten kalkması Lozan'da oldu. Lozan Antlaşması kapitülasyonları kaldırarak bir bakıma yabancıların Türkiye'ye yerleşmesine neden olan bütün avantajları ellerinden alıyordu.[14]

Keldanîler

Keldanî, Nasturîlikten ayrılıp Katolikliği kabul eden Nasturîlere, Papalığın 1553 yılından itibaren taktığı isimdir. Nasturîler ile Keldanîler aynı ırktan gelen fakat farklı mezheplere inanan topluluklardır. Keldanîliğin asıl gelişimi XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. 1854 yılına geldiğinde Keldanîlerin patriklik makamı Babil şehrinde bulunmaktaydı. XIX. yüzyılın boyunca Keldanîler kendi aralarında ve Roma ile olan ilişkilerinde birtakım sıkıntılar yaşanmıştır. Günümüzde İstanbul'da 1000 kadar Keldanî yaşamaktadır ve ruhani liderlikleri ile bir kiliseleri vardır.[15]

KAYNAKLAR

Albayrak, Kadir, *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara 1997.

Çelik, Mehmet, *Fener Patrikhanesinin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325-1453)*, İzmir 2000.

Demirkent, Işın, "İstanbul", *DİA*, XXIII, 205-206.

Downey, G., "Constantinople (Byzantium, Istanbul)", *New Catholic Encyclopedia*, IV, 185-190.

Higgins, M.J. (ed.), "Ecumenical Patriarchate of Constantinople", *New Catholic Encyclopedia*, X, 946.

Marmara, Rinaldo, *Bizans imparatorluğu'ndan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*, çev. S. Özen, İstanbul 2006.

Mcgrath, J.J. (ed.), "Patriarchate", *New Catholic Encyclopedia*, X, 945.

Oban (Çakıcıoğlu), Raziye, "Levanten Kavramı ve Levantenler Üzerine Bir İnceleme", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22, 2007, 337-356.

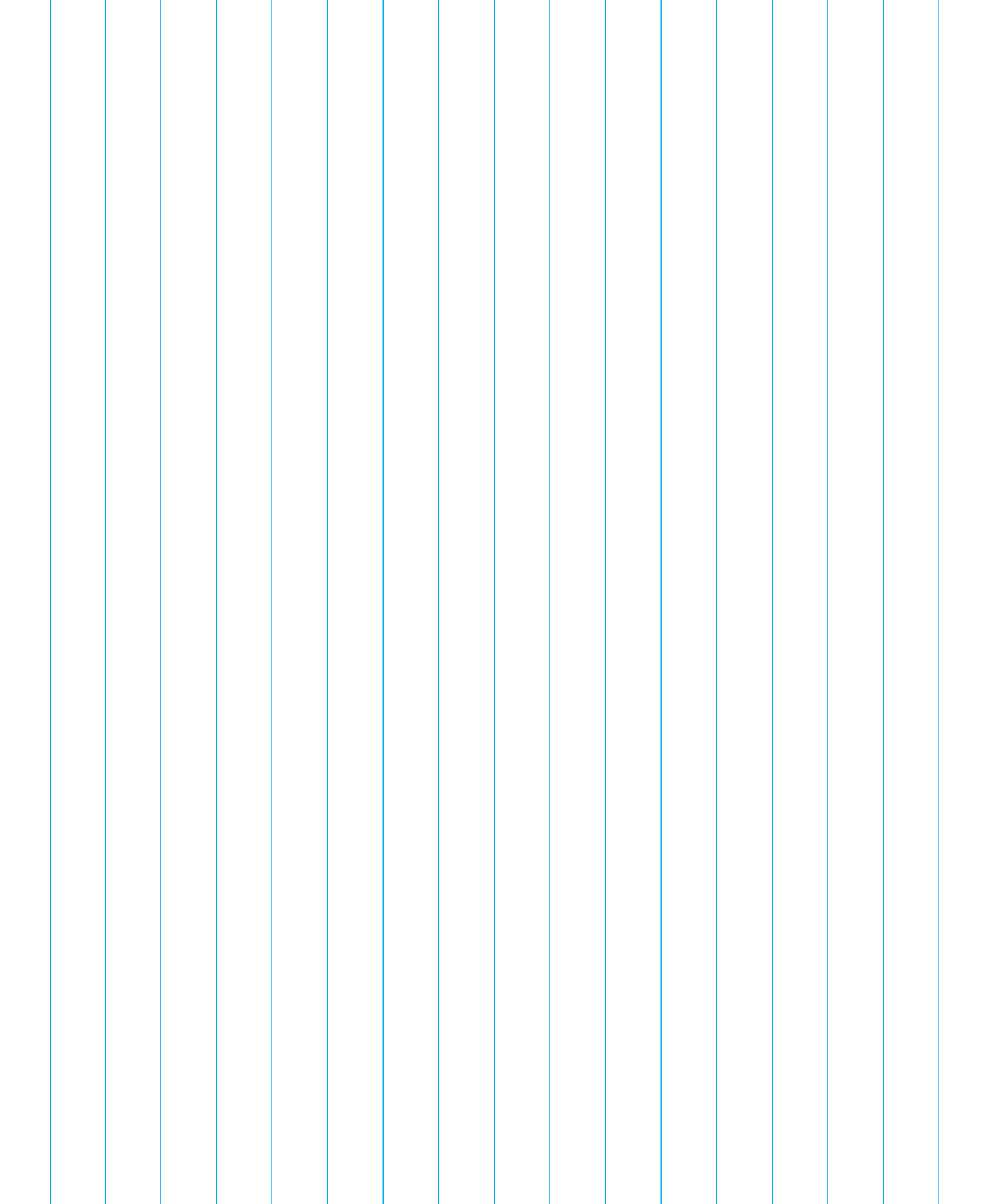
Ortaylı, İlber, "Levantenler", *DBİA*, V, 204-207.

Şahin, M. Süreyya, "Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi", *DİA*, XII, 342.

13 Marmara, *a.g.e.*, s. 58-122.

14 Rinaldo Marmara, *Bizans İmparatorluğundan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*, çev. S. Özen, İstanbul 2006 (Yazının hazırlanmasında bu kitap esas alınmış ve geniş ölçüde yararlanılmıştır).

15 Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara 1997, s. 136.



İSTANBUL ERMENİLERİ: KİLİSE VE GELENEK

CAHİT KÜLEKÇİ*

İstanbul'un fethinden önce Ermenilerin İstanbul'daki yaşamları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Dinî alanda Ermenilerin İstanbul'da, patriklik olmasa da, bir *papaz* tarafından temsil edildiği konusundaki en önemli dayanaklardan birisi XVIII. yüzyıl Ermeni tarihçisi İnciciyan'ın kayıtlarıdır. Ona göre 1118 yılına kadar, siyasal alandan uzak bir şekilde temsil edilen Ermenilerin[1] İstanbul'daki varlıkları, Hay-Horom [Ermeni-Rum] ismiyle nitelenmiş, buna rağmen Ermeniler sahip oldukları millî geleneklerini de muhafaza edebilmişlerdir. O yıllarda ve hatta günümüzde Ermenilerin Rum ismi ile anılmaları, bu durumun tabii bir sonucu olmalıdır. 1296 yılında İmparator IX. Palaiologos'un, Kilikya Ermenilerinden Hetum'un kız kardeşi ile olan evliliği, Ermenilerin İstanbul'daki varlıklarını güçlendirmiş ve çeşitli sebeplerden dolayı diğer şehirlere göç etmek zorunda kalan İstanbullu Ermeniler, bu evlilikten sonra Osmanlı Devleti'nin kurulmasına yakın zamanlarda İstanbul'da tekrar iskân edilmeye başlanmıştır. 1307 yılında Sis Konsili'ndeki toplantıda İstanbul Ermenilerini Husik adında bir papazın temsil ettiği ve fetihten önce Hovhannes, Esayi[2] adında iki piskoposun daha bulunduğu aktarılmaktadır. 1438'de ise Ermenice bir el yazmasının muhtırasında, Konstantinopolis başpiskoposu olarak Hovakim isminde bir başka ruhani reisten bahsedilmektedir[3] ki bu ruhani reis muhtemelen fetihten sonra Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul patriği olarak atadığı kişidir.[4]

Aslında Ermenilerin millî kiliselerinin oluşması hayli zaman öncesine rastlar. Hatta denebilir ki Ermenilerin dünya siyasetindeki mevcudiyetleri dinî varlıklarından sonra gerçekleşmiştir. Bu yüzden Ermenilerin siyasi tarihleri ile kilise tarihleri aynileştirilmiş, siyasi hadiseler ile kilisenin geçirdiği tarihî gelişim birlikte değerlendirilmiştir. Gregoryan Ermeni Kilise'sinin tarihi bilinmeden Ermeni toplumunun kimlik oluşturabilmesini anlamak mümkün değildir. Süreç içerisinde oluşan *Ermeni cemaati* ile *Ermeni toplumu* kavramları arasındaki ilişki de bunun en açık örneğini teşkil etmektedir. Nitekim *cemaat* kavramı Ermenilerin, siyasal tarihlerinde olduğu gibi toplumsal tarihlerinde de ön plandadır.[5] Kilise ibadetgâh olmanın yanında toplumsal organizasyonu sağlayan bir kurumdur.[6] Hristiyan olarak anılmayan ve dolayısıyla Katolik, Ortodoks gibi klasik Hristiyan kiliseleri arasında tasnif edilmeyen Ermenilerin *Gregoryan*lık kimliği,[7] bahsettiğimiz millî kimliğin oluşturulmasıyla ilgilidir.

Millî kiliselerini oluşturduktan ve kurumsallaştırdıktan sonra diğer halklar üzerinde görülen baskılar Ermenileri de etkilemiş, dinî farklılaşmalarından dolayı çevre güçler tarafından baskı altına alınıp *göç*e tâbi tutulmuşlardır.[8] Buna rağmen Hristiyanlığı tercih eden Ermeniler, IV. yüzyılın başlarında kiliselerini oluşturmuşlardır. Havarilere dayanan ve

* İnönü Üniversitesi

1 G. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, çev. H. D. Andreasyan, İstanbul 1976, s. 43.

2 M. Rahn, *Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Hamburg 2002, s. 35.

3 K. Pamukciyan, *İstanbul Yazıları*, İstanbul 2003, s. 1, 2.

4 Fatih Sultan Mehmed'in, Bursa'da ikamet eden Piskopos Hovakim'i, 1461'de İstanbul'a getirterek patrikliğe ataması noktasında farklı bilgiler bulunmaktadır. Kevork B. Bardakjian'ın, Ermeni tarihçi Çamcıyan'dan naklettiğine göre *Ermeniler fetihten önce patriklik düzeyinde olmasa bile yüksek düzeyde bir dinî merkeze sahipti. Fatih ise Hovakim'i İstanbul'a getirterek ona yeni yetkiler vermiştir* (K. B. Bardakjian, "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* [ed.B. Braude –ve B. Lewis], New York- 1982, I, 89. Ayrıca bk. Canan Seyfeli, "Osmanlı Devleti'nde Gayr-ı Müslim'in İdari Yapısı: Ermeniler örneği", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 2 [2005], s. 138).

5 A. Yumul, "Günümüzde Gregoryan Ermeni Kilisesi", *2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü-Bugünü-Geleceği), Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara 2001, s. 5.

6 Davut Kılıç, "Ermeni Kimliğinin Oluşumunda Kilisenin Rolü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2008), s. 53, 54.

7 Ermeni patriğinin hem ruhani hem de sivil otorite olarak kabul görmesi, kilise ile halkın iç içe geçmişliğini ortaya koymaktadır Bk. Yumul, "Günümüzde Gregoryan Ermeni Kilisesi", s. 7

8 R. M. Novak, *Christianity and the Roman Empire*, Harrisburg 2001, s. 11-13



1- Osmanlı sultanları tarafından Ermenilere verilen fermanlardan örnekler (Patrikhane girişi)

bu yönüyle *doğrudan apostalik* kiliseler arasında yer alan Ermeni Kilisesi'nin dayandırıldığı havariler Tateos ve Partoğimeos'tur. Ermeni Kilisesi ile Süryani ve Nasturi kiliseleri arasındaki ortak payda da bu havariler vasıtasıyla sağlanmaktadır.[9]

Ermeniler 301 yılından itibaren toplu olarak Hristiyanlığa girmişler,[10] bu yıldan sonra da millet olarak resmî dinleri Hristiyanlık olmuştur. Bundan yaklaşık 150 yıl sonra Ermeniler, Kadıköy'de toplanan konsile

9 Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara 2005, s. 27.

10 Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler,* Ankara 2003, s. 45, 46, 48; bu efsanenin uydurma olduğu konusundaki tartışmalar için ayrıca bk. s. 46, 47.



2- Ermeni Patrikhanesi

katılmayarak, İsa'nın *tek* ve *biricik oğul* olduğunu, onun tek şahısta birleşmiş iki tabiata sahip bulunduğu *dogmatik formül*ünü de kabul etmemişlerdir.[11] Ermenilerin 451 yılında toplanan konsile katılmadıkları gibi konsilde alınan kararları da kabul etmemelerine paralel olarak 506 yılındaki piskoposlar kurulu kararlarına da karşı çıkmaları, Ermeni Kilisesi'nin resmî olarak diğer Hristiyan kiliselerinden ayrılmasıyla neticelenmiştir. Böylelikle Ermeniler, Hristiyanlığı kabul ederek İranlılardan, *monofizit* olarak da Roma Kilisesi'nden ayrılmıştır. Bu tarihten sonra Roma tarafından sürekli dinî/mezhebî baskı altında tutulan Ermeniler, her şeye rağmen kendi millî ve dinî geleneklerini muhafaza etmişler ve çeşitli merkezlerde kurdukları kiliselerle de varlıklarını sürdürmüşlerdir.[12]

Hristiyanlığın resmî din olarak benimsenmesinin ardından başlayan bu süreçte ilk olarak Erivan yakınlarında kurulan katogigosluk, X. yüzyılın başlarına kadar Ermenilerin dinî merkezi olmuştur. Ecmiyadzin Katogigosluğu Gregoir [Gregor/Kirkor] tarafından ihdas edilmiştir.[13] Üç kilise olarak da anılan bu katogigosluk, teorik olarak Ermeni kiliselerinin merkezi konumundadır ve katogigosu da *Tanrı'nın hizmetkârı, bütün Ermenilerin katogigosu*dur.[14] Van Gölü'ndeki bir adada kurulan Ahtamar Katogigosluğu ise Ermenilerin dinî yaşamlarında çok ciddi bir yeri bulunmamaktadır. Kilikya bölgesinde kurulan Sis Katogigosluğu, ilahî açıdan, Ahtamar'a göre daha fazla ön plana çıkmıştır. Katogigosluk 1441 yılında, zorunlu nedenlerden dolayı Sis'ten, asıl merkez olan Erivan'a taşınmasına rağmen katogigosluk unvanını korumuştur. I. Dünya Savaşı'na kadar Sis'te faaliyetlerine devam eden merkez daha sonra Beyrut'ta bulunan Antilyas'a nakledilmiş ve varlığını günümüze taşımıştır. Antilyas'la birleşen Sis, *Kilikya Katogigosluğu* olarak da anılmaktadır. 1307 yılında Sis'te gerçekleşen konsilde *ruhbanların da evlenebileceği* gibi

11 Abdurrahman Küçük, *age.*, s. 66.

12 H. A. Chakmakjian, *Armenian Christology And Evangelization of Islam*, Leiden 1965, s. 35.

13 V. Karentz, *Mitchnapert the Citadel: A History of Armenians in Rhode Island*, New York 2004, s. 64.

14 Küçük, *Ermeni Kilisesi*, s. 169, 170.



3- Ermeni Patriğinin makamı

bazı Hristiyan öğretilerine karşıt kararlar alınmış, bu kararlara kimi keşişler karşı çıkarak Kudüs'te yeni bir kilise ihdas etmişlerdir. *Mar Yakub* adıyla bilinen bu kilise zamanla patriklik statüsü kazanmıştır. Böylelikle Erivan, Ahtamar ve Sis'ten sonra Kudüs'te de Ermeniler, patriklik düzeyinde yeni bir merkez kazanmışlardır. Her ne kadar kimi araştırmacı bu merkezin 637 yılında, Hz. Ömer tarafından tesis edildiğini beyan ediyorsa da[15] o dönemde, bu isimle herhangi bir kurumun varlığına kaynaklarda rastlanmaz.

İstanbul Ermeni Patrikliği ve İstanbul Ermeni Kiliseleri

Tarihî süreç içinde gelişme gösteren Ermeni Kilisesi, İstanbul merkezli olarak yeni bir organizasyona Fatih Sultan Mehmed döneminde erişmiştir. 1461'den önce İstanbul Ermeni başpiskoposu olarak adı geçen Mardiros'un görev yaptığı sırada Hovakim'in Bursa'da nasıl bir dinî yetkiye sahip olduğu ya da Mardiros'un yerine Fatih Sultan Mehmed tarafından patrik olarak atanan Hovakim'den sonra Mardiros'un akıbetinin ne olduğu bilinmemektedir.[16] Fatih Sultan Mehmed'in, Rum kiliselerinin yetkilerini de koruyarak Ermenileri, Hovakim'in nezdinde, patriklik düzeyinde temsil ettirmesi, Ermenilerin İstanbul'da müstakil bir millet olarak tanınmalarını da beraberinde getirmiştir.[17] Hovakim'e dinî yetkilerin yanı sıra sivil yetkilerin verilmesi, kilisenin Ermeni toplumu üzerindeki etkisinin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Nitekim patrik, İstanbul'daki Ermenilerin evlenme, boşanma, eğitim, hayır işleri gibi sosyal organizasyonlarının düzenleyicisi ve denetleyicisi konumundadır.[18]

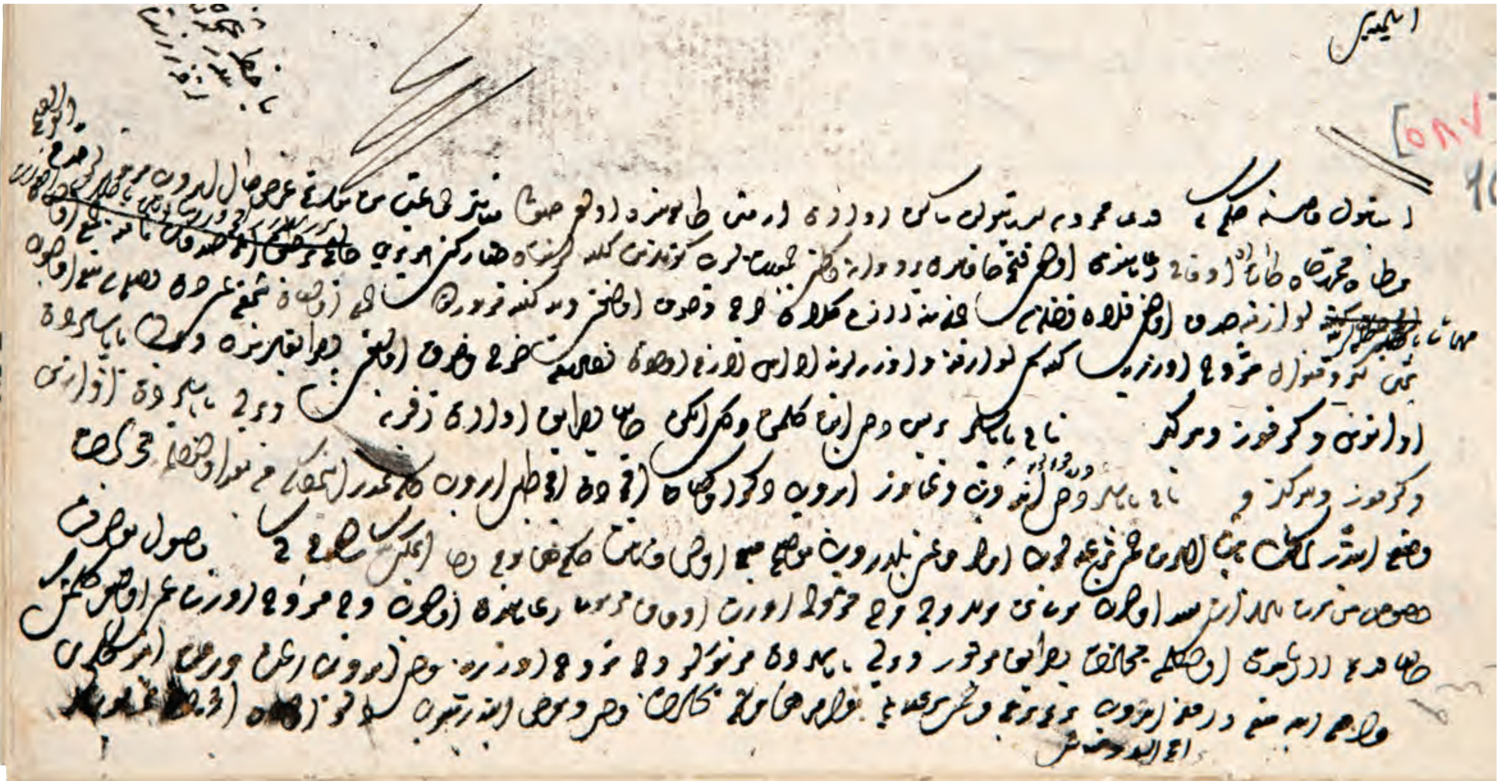
1641 yılına kadar İstanbul Samatya'da, Aziz Kevork Kilisesi'nde [Sulumanastır] hizmet veren patriklik makamı, bu tarihten sonra Kumkapı'ya taşınmış ve Surp Asvadzadzin adını almıştır. Kilisenin güneydeki bölümü

15 L. P. Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi*, İstanbul 2005, s. 19.

16 N. Migliorino, *(Re)constructing Armenia in Lebanon and Syria*, New York 2008, s. 15.

17 R. Panossian, *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, New York 2006, s. 70, 71.

18 A. Fortescue, *The Eastern Churches Trilogy: The Lesser Eastern Churches*, New Jersey 2001, III, 418.



4- IV. Murad'ın, İstanbul Kadısı'na Sulu Manastır cemaatinin, Ermeni Patriği Zakaryan ve bazı papazların bağışlara el koymasından şikayetçi olduğunu, bağışların Sulu Manastır için harcanmasına dair emri (BOA, DVNS, MHM, nr. d, 85 / 101 (587))

üç kısımdır ve kadınlara özeldir. Bu bölüm *Surp Hagop* adını taşır. *Dış Kilise* olarak isimlendirilen bölüm ise kuzeydedir ve bu bölüme *Surp Sarkis* de denir. 1645 ve 1718 yıllarında çıkan yangınlarda zarar gören kilise tamir edilmiş, 1767 yılında Sultan III. Mustafa devrinde kilisenin bazı eklentileri yıktırılmış, 1769 tarihinde de kilisenin yangınlara karşı korunabilmesi için avlusuna havuz yaptırılmıştır. İnciciyan'ın verdiği bilgilere göre Sulumanastır Kilisesi, fetihten önce Rumlara ait olan bir kilisedir. Karaman tarafından İstanbul'a gelen Ermeniler, Samatya tarafına yerleştirilmiş ve Rumlara ait olan bu kilise, nüfus yoğunluğuna paralel olarak Ermenilere devredilmiştir. Bu devrin geçici bir devir olduğu yine İnciciyan'ın aktardıklarından anlaşılabilmektedir. Buna göre Kanunî Sultan Süleyman, Ermenilerin talepleri üzerine adı geçen kiliseyi onlara bağışlamış ve bundan sonraki süreçte Sulumanastır tamamen Ermenilerin kullanımına sunulmuştur. Nitekim Kudüs Ermeni Patriği Grigor ve o zamanın İstanbul Patriği Hovhannes Golod'un kiliseye ek binalar yapmak suretiyle kiliseyi genişletebilmeleri de bu hadiseden sonra mümkün olabilmiştir.[19] Fetihten sonra Ermeniler İstanbul'da altı semte yerleştirilmişler bu yüzden *altı cemaat* olarak isimlendirilmişlerdir. Bu altı semt; Samatya, Langa, Yenikapı, Kumkapı, Balat ve Hasköy'dür. Kimi arşiv belgelerinde geçen *altı cemaat papazları*ndan da kasıt Ermeni papazlarıdır.[20]

Fatih'in çabalarıyla kurulan İstanbul Ermeni Patrikliği'nin kısa sürede Osmanlı Devleti'ndeki tüm Ermenileri yetki alanına almasıyla birlikte İstanbul patriği, tüm Ermenilerin ruhani lideri konumuna yükselmiştir. Bu bakımdan patriklik makamı, Osmanlı idaresine karşı sorumlu tutulmuş, bürokratik işlemlerde devlet yetkililerinin muhatabı İstanbul Ermeni Patrikliği olmuştur. Vergi konusu da dâhil olmak üzere[21] patriklik, sair bir kısım gayrimüslim tebaa üzerinde yargı yetkisine de kavuşmuştur.[22]

Fatih Sultan Mehmed'in çabalarıyla kurulan İstanbul Ermeni Patrikliği, Tanzimat ve özellikle Islahat fermanlarına kadar İstanbul'da yaşayan Ermenilerin hem dinî hem de sosyal yaşamlarını düzenleyen bir kurum olarak misyonunu, bazı aksaklıklara rağmen yerine getirebilmiştir. Ancak dünya siyasetindeki birtakım değişikliklerden, bilhassa Fransız İhtilali'nden sonra İstanbul Ermeni Patrikliği'nin idari yapısında bazı yeni düzenlemelerin, tanımlamaların yapılması

19 İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, s. 40.

20 BOA, Hatt-ı Hümâyûn, Dosya: 237 Gömlek: 13182/B; Dosya: 247, Gömlek: 13938.

21 BOA, Sadâret Mektub-i Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrâkı, Dosya: 146, Gömlek: 67.

22 Oded Peri, *Christianity under Islam in Jerusalem*, Brill 2001, s. 103.

gündeme gelmiş ve böylece 1863 yılında Ermenilere özel bir nizamname yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu nizamnameden önce 1860'ta da bir nizamname hazırlanmış ancak yürürlüğe girmemiş, girdiği kabul edilse bile Ermeni cemaati arasındaki huzursuzlukları giderememiştir.[23]

İstanbul Ermeni Patrikliği başta olmak üzere İstanbul Ermeni cemaatinin önde gelen temsilcilerinin de katılımıyla neşredilen ve uygulamaya konulan nizamname 99 maddeden müteşekkildir.[24]

Nizamname İstanbul Ermeni Patriği'nin tanımıyla ve patriğin ne şekilde seçileceğini izahla başlar. İlk yedi madde tamamen buna ayrılmıştır: Patrik, aynı zamanda devletin yürütme gücünü temsil eder. Bu sebeple patrik olarak seçilecek kişi; herkesin kendisinden emin olduğu bir kişi olmalıdır. Patrik, bu makama her yönden layık olacak niteliklere ve haysiyete sahip olmalı ve en az babasından itibaren Osmanlı vatandaşı ve 35 yaşını da geçmiş olma şartlarını taşımalıdır.

Patriklik tanımı yapıldıktan sonra patriğin görevleri de beş maddede toplanmıştır. Buna göre İstanbul patriği öncelikle nizamnamenin tüm kurallarına kendisi uymalıdır. Patrikliğe intikal eden sorunların çözümü için meclisin çalışır vaziyette tutulması da patriğin görevleri arasında sayılmıştır. Sosyal kurumlarda karşılaşılabilecek sorunların çözümü için patriklik makamı etkin bir hâle getirilmiş; kilise, manastır, mektep ve hastanelerde görev yapan memurların görevinden alınması hususunda da patriklik yetkili kılınmıştır.

Nizamnamenin devam eden dört maddesinde patrikhanenin yapılanmasına dair hükümler ortaya konmuş, 17-23. maddeler de Kudüs Ermeni Patrikliği'ne ayrılmıştır. Patriklik bünyesinde oluşturulan ve muhtemel meselelerin çözümü için görüşüne başvurulması istenen meclislerden ruhani meclisin 24-35. maddelerde; cismani meclisin ise 36-43. maddelerde görev tanımlamaları yapılmıştır. Nizamnamenin 44-51. maddeleri, cismani meclis tarafından oluşturulması öngörülen komisyonlar hakkındadır. Bu çerçevede kurulması beklenen komisyonlar da şu şekilde sıralanmıştır: *Eğitim Komisyonu, Kurumlar Komisyonu, Yargı Komisyonu, Manastır Komisyonu, Muhasebe İdaresi Komisyonu, Vasiyet İdaresi Komisyonu, Hastane İdaresi Komisyonu.*

52-56. maddeler kilise cemiyetlerini düzenleyen maddelerdir. 140 üyeden teşkil olunması planlanan *Genel Meclis* hakkındaki hükümler ise 57-84. maddelerde bulunmaktadır. Son maddelerde adı geçen meclis ve komisyonlarla ilgili genel prensipler konulmuştur. 99. madde ise nizamnamenin *hatime*sini ihtiva etmektedir.

Osmanlı devlet yapısındaki zihnî değişimin önce Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla açığa çıkması ve sonrasında gayrimüslim tebaanın idari yapısına olan etkisi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul Ermeni Patrikliği'nin daha etkin bir yapıya bürünmesine neden olan gelişmelerle kendisini ortaya koymuştur. Bu gelişmelerin en başında ise kısmen aktardığımız nizamname gelmektedir. Ermeni cemaatinin modernleşme süreciyle de doğrudan ilgisi kurulan nizamnamenin sadece kilisenin iç yapısıyla ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Patrikliğin kurulduğu 1461 yılından Tanzimat'ın ilan edildiği 1839 yılına kadar 64 patrik görev yapmıştır. Günümüze kadar ise bu sayı 84'tür. Bazı patrikler bu makama birkaç kez gelmiştir.

Günümüzde, II. Mesrob Mutafyan, hastalığı nedeniyle tüm görevlerinden çekilmişse de hâlen İstanbul Ermenilerinin patriği konumundadır. İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlı olarak, patriklik merkezinden başka, İstanbul'da faal durumda olan kiliseler ise şunlardır: Narlıkapı'daki Surp Hovhannes Avedaraniç Kilisesi, Yedikule'deki Surp Pırgiç Kilisesi, Balat'taki Surp Hreşdagabed Kilisesi, Tarlabaşı, Beşiktaş, Yeniköy, Sakızağacı ve Eyüp'teki Surp Asvadzadzin kiliseleri, Karaköy'deki Surp Kirkor Lusavoriç Kilisesi, Beyoğlu'ndaki Surp Yerortutyun Kilisesi, Kuruçeşme'deki Surp Haç Kilisesi, Üsküdar'daki Surp Garabed ve Kirkor Lusavoriç kiliseleri, Büyükdere'de'ki Surp Bogos Kilisesi, Ortaköy'deki Surp Kirkor Kilisesi, Kartal'daki Surp Nişan Kilisesi. Bu kiliselerden ayrı olarak Kadıköy'de bir tane Katolik kilisesi ve Aynalıçeşme'de de bir tane Protestan Ermeni kilisesi bulunmaktadır.[25]

Kilise ve Cemiyetler

Tanzimat ve Islahat fermanlarının ilanından ve *Millet Nizamnâmesi*'nin yürürlüğe girmesinin ardından, Ermeni toplumu özellikle kilisenin ürettiği fikirlerle birtakım yeni haklar talep etmeye başlamışlardır. Kendi aralarında yaşamış oldukları mezhebî çatışmaların meydana getirdiği karmaşa bir yana, devlete karşı açıkça ortaya konulan olumsuz tavırların kilise tarafından organize edilmesi, Osmanlı devlet adamlarını bu konuda önlemler almaya sevk etmiştir. Hatta bazı

23 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. V. Artanian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasasının Doğuşu (1839-1863)*, İstanbul 2004.

24 Nizamnamenin tam metni için bk. *Düstûr*, Birinci tertîb, İstanbul 1289, II, 398.

25 İstanbul'daki Ermeni Kiliseleri hakkında geniş bilgi için bk. Pars Tuğlacı, *İstanbul Ermeni Kiliseleri*, İstanbul 1991.

yeni cemiyetlerin olumsuz yöndeki propagandaları karşısında kurulan *Ermeni Zadegân Cemiyeti*[26] gibi cemiyetler, din adamlarına mektuplar göndermiş ve onlardan Ermeni toplumunun ayrılıkçı hareketlerinden uzak durmaları yönünde tavır sergilemelerini istemişlerdir.

Fukaraperver Nisvân Cemiyeti[27] gibi kimsesiz ve yardıma muhtaç Ermeni çocuklarına yardım için kurulan cemiyetler dışında, özellikle Avrupa merkezli kurulan cemiyetler, İstanbul'daki faaliyetlerini Ermeni milliyeti, milliyetçiliği gibi temele oturtmuştur. Örneğin, Beyoğlu ve Samatya tarafında kurulan *Kırmızı Komite/Haç Cemiyeti*,[28] Ermenilerin devlet içerisinde bağımsız bir statüde olması gerektiğinden yana tavır sergilemiş ve Anadolu'daki kiliselerin bu konuda etkin çalışmalar yaparak örgütlenmeleri hususunda çalışmalar sürdürmüştür. Hatta bu cemiyetin söylemleriyle örgütlenen ve Muş'ta Ermenilerin bağımsız olmaları gerektiğine dair konuşmalar yapan Rahip Harehoryun, devlet tarafından uyarılmış ve cemiyetin faaliyetleri sonlandırılmıştır.[29] *Ermeni Vatanı Cemiyeti*, Paris'te kurulmasına karşılık, yaptığı yayınları İstanbul'a göndererek, İstanbul'da yaşayan Ermenilerin hemen örgütlenerek devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmalarını teşvik etmiş ve bu durumun tespit edilmesinden hemen sonra cemiyetin yayınlarının yurda sokulması yasaklanmıştır.[30] Yasağa rağmen cemiyetin yayınlarının İstanbul'a sokulması engellenememiştir.[31] İstanbul'da yayımlanan *Hayk* ve *Hayasdan* isimli yerel neşirler vasıtasıyla Ermeniler, yurt dışında yayın yapan çeşitli gazetelere sahip bulundukları fikirler hakkında bilgi vermişler ve *Vatanperverân Cemiyeti*'nin[32] örgütlemesiyle, yurt dışında yayım yapan söz konusu basında yazılar yayımlamışlardır. Zamanla Ermeniler, Osmanlı Devleti'ndeki bağımsızlık mücadelelerini fikrî zeminden çatışma zeminine doğru kaydırmaya başlamışlardır.[33]

Bilhassa son yüzyılda Ermeniler arasına giren misyonerlerin, Ermenileri mezhebî çatışmaların içine sürüklerken, Ermenilerin milliyetçi cemiyetler açmasına da yardımcı oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Ermenilerin Protestan olmasında etkin güç olan Amerika'nın yardımıyla kurulan *Protestan Ermeni Cemiyeti*, devlet içinde Ermenilerin özerk bir yapıya kavuşturulmasını hedeflemiştir.[34] Osmanlı Devleti'nin söz konusu cemiyete karşı tedbir almasından sonra cemiyet Amerika, Almanya gibi merkezlerde faaliyetlerini sürdürmüş, özellikle Ermeni gençlerini hedef alarak, onları devlet aleyhine kışkırtmaya devam etmiştir. Cemiyetin faaliyetlerinin kısa zaman içinde İstanbul dışına taşmasıyla birlikte Merzifon[35] ve Antep'te[36] yeni şubeler açılmıştır. Protestan Ermenilerin kurduğu cemiyetin rahiplerin konuşmalarıyla hareket ediyor olması,[37] kilisenin bu milliyetçi hareketlerin neresinde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Elbette bu cemiyetlerin kuruluşları bir anda gerçekleşmemiştir. Ermeni milliyetçiliği üzerine inşa edilen fikrî zemini XVIII. yüzyılın başlarına uzanan Rahip Mehitar'ın öğretileri ile şekillenmiştir. Ermeni Rahip Mehitar öğrencilerini *Hristiyan hümanizmi ve dinsel-teolojik boyut açısından zamanın ötesine geçen bir ekümenizm* fikri etrafında örgütlemiş, henüz XVIII. yüzyılda, Ermeni kültüründeki değişimi, Venedik'te kurduğu bu oluşumla temsil etmeye başlamıştır. Zaman zaman Ermeniler içinde bile kuşkuyla karşılanan bu yeni oluşumun faaliyetleri Ermeni ileri gelenleri tarafından olumsuz karşılanmışsa da, gizli bir hayranlık da uyandırmıştır.[38] Venedik'te kurulan birlik, faaliyetlerini Surp Gazar Manastırı'nda organize etmiştir.[39]

Birliğin kurulmasında etkin güç olan ekümenik inancın, bir başka Ermeni din adamı Aziz Nerses Şınorhali'nin söylemlerinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Nitekim Şınorhali'nin sadece içinde yaşadığı dönemde değil, Hristiyanların tüm tarih boyunca yüzyıllarca süren ve bir türlü uygulanma fırsatı bulunamayan ekümenizm anlayışıyla hareket etmesi, Rahip Mehitar için önemli bir figür olmuştur. Mehitar'a göre İncil, zamandan bağımsız olarak düşünülmelidir. Zira İncil, tüm zamanlardan üstün bir esinlenmedir.[40]

Mehitar, öğretilerini sistemleştirmeden önce Batı kültürünü çok iyi analiz etmiş ve

26 BOA, Yıldız Mütenevv'i Maruzat, D. 141 G. 23.

27 BOA, Yıldız Perakende Zaptiye, D. 311 G. 70.

28 BOA, Yıldız Perakende Zaptiye, D. 16 G. 95.

29 BOA, Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme, D. 626 G. 52.

30 BOA, Dahiliye Mektubi Kalemi, D. 1409 G. 22.

31 BOA, Dahiliye Mektubi Kalemi, D. 1426 G. 52.

32 BOA, Yıldız Perakende Hususi Maruzat, D. 235 G. 19.

33 BOA, Yıldız Perakende Evrâk-ı Tahrirat-ı Ecnebiyye, D. 11 G. 10.

34 BOA, Hariciye Siyasi, D. 2739 G. 22.

35 BOA, Dahiliye Mektubi Kalemi, D. 1658 G. 14.

36 BOA, Sadaret Mektubi Kalemi, D. 79 G. 5.

37 BOA, Hariciye Siyasi, D. 61 G. 16.

38 B. L. Zekiyan, *Ermeniler ve Modernite*, İstanbul 2002, s. 69.

39 Artanian, *Osmanlı Devleti'nde*, s. 47.

40 Zekiyan, *Ermeniler*, s. 70.

Ermeni kültürünün yeniden şekillendirilmesi konusunda Batı ile temasın sürekli bir konumda olması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bununla birlikte özellikle kendi milletlerine ait ilk mitolojik eserlere de ulaşmış ve Avrupa edebiyatı, mitolojisi ile Ermeni mitolojisini sentezleyebilme yetisine sahip olmuştur. Batı'nın hümanizm anlayışından millî birlik fikriyle ayrılan Mehitar, millî birliği hümanizm fikrinin temeline koymuştur.[41] Elde ettiği verileri özellikle küçük yaştaki Ermeni çocuklarını yetiştirmede kullanmış, bunu yaparken de sınıfsal ayrımları dikkate almamıştır. Mehitar böylelikle tüm Ermeni gençleri arasında sevilen, sözü dinlenen bir şahsiyet olmuştur.[42] Bu yüzden Mehitar'ın çalışmaları, sonraki yıllarda Ermeni milleti ya da milliyetçiliği için dönüşüm sağlayan kazançlar olarak değerlendirilmiştir.[43]

Haygazyan Parkirk [Ermeni Sözlüğü] ismiyle neşri yapılan çalışma da, bahsi geçen kazançlardan sadece birisidir. Bu çalışma bir sözlük olmasının ötesinde Ermeni hümanizmini gösteren bir çalışmadır.[44] Ermeni dili ve milliyetçiliğinin yeniden etkin olabilmesi amacına dönük olarak da nitelendirilebilecek olan çalışmaların Ermenilerdeki millî bilincin tekrar uyanmasına öncülük edeceği açıktır.[45] Nitekim 1874'te Mehitarist rahiplerden İsaverdents'in *Ermenistan ve Ermeniler* isimli neşri bu bilgiyi doğrular niteliktedir.[46] Mehitar'ın merkez olarak seçtiği Venedik'in geçici bir merkez olduğu ve asıl düşüncesinin Ağrı Dağı'nı merkez edinmek olduğu[47] düşünüldüğünde, Ermenilerin neden tek çatı ve millet hâlinde organize edilmeye çalışıldığı hemen anlaşılmaktadır.

Mehitaristlerin 1834'te Padova'da kurdukları kolejde yetişen öğrencilerin İstanbul'a gelerek Ermeni reform hareketleri içinde yer alması[48] ve İstanbul'daki Ermeni okullarında görev almaları, hiç şüphesiz Ermenilerin millî anlamda bilinçlenme ruhunun uyandırılması ile ilgilidir. Birliğin 1784-1786 yıllarında hazırlayıp neşrettiği *Ermeni Tarihi* isimli üç ciltlik kitabın İstanbul'daki okullarda okutulması,[49] Ermeni milliyetçiliği öğretisinin kilise marifetiyle, ne şekilde Ermeni toplumu arasına sokulduğunu ortaya koymaktadır. Buna rağmen Kevork Pamukciyan, Mehitarist rahiplerinin çalışmalarını bilime hizmet olarak nitelemektedir. Ona göre bu tür faaliyetlerle kilisenin Ermeni milletine olan en büyük hizmeti bilimsel eserler yayımlamak ve tercüme etmek, Ermeni edebiyatı ve Ermenilerin millî tarihlerini Ermeni gençlerine öğretmektir.[50] İstanbul Ermeni cemaati içerisinde, XIX. yüzyılda ayrılıkçı fikirlerle gündeme gelen bir başka kilise tabanlı oluşum da Hasunistlerdir. Kilikya Katolik Ermeni Patriği ve İstanbul Başpiskoposu Andon Bedros Hasun'a



5- Beşiktaş Surp Asdvadzadzin Ermeni Kilisesi

41 Zekiyan, *age.*, s. 71.

42 H. Aukerian, *A Brief Accountof the Mechitaristican Society*, Venice 1835, s. 47.

43 Zekiyan, *age*, s. 71.

44 Kevork Pamukciyan, *Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar*, İstanbul 2003, 322.

45 S. Somalean, *Quadro Della Storia Letteraria di Armenia*, Venezia 1829, s. 179, 180.

46 Pamukciyan, *Zamanlar,* s. 323.

47 R. R. Madden, *The Turkish Empire: In Its Relations with Christianity and Civilization*, London 1862, II, 140.

48 Artanian, *Osmanlı Devleti'nde*, s. 73.

49 Erdal İlter, *Ermeni Kilisesi ve Terör*, Ankara 1996, s. 27-29.

50 K. Pamukciyan, "Mıkhitharistler Hakkında", *TT*, sy. 28 / Nisan, İstanbul 1986, s. 238-239.



6- Beşiktaş Surp Asdvadzadzin Ermeni Kilisesi'ndeki vaftiz odası

atfedilen[51] bu birliğin temel hedefi, Ermeni millî bilincinin uyandırılmasıdır.[52]

Fransa önderliğinde sürdürülen Ermenileri Katolikleştirme faaliyetleri[53] kısa sürede etkili olacak ve Katolikleşen Ermenilerin, Ortodoks Ermeniler ve dolayısıyla İstanbul Patrikliği makamından uzaklaşmaları neticesinde karşı karşıya kaldıkları zor durumun bertaraf edilebilmesi için, Osmanlı Devleti, İstanbul Ermeni patriğine vermiş olduğu imtiyazları Katolik olan Hasun'a da vermiştir. Ermeni Katoliklerin en büyük ruhani liderinin Antilyas'ta olması gerektiğini düşünen Katolikler arasında bu atama pek hoş karşılanmamıştır. 1866 yılında Hasun'un katogigos olarak Ermeniler tarafından seçilmesi[54] bu hoşnutsuzluğu ortadan kaldırmışsa da Katolikler ile Ortodokslar arasındaki gerginlik bununla sonlanmayacaktır.

Hasunistlerin Ermeni Kilisesi'ni Latinleştirme çabalarına karşılık, Mehitaristlerin buna karşı çıkmaları, her ne kadar iki birliğin de aynı amaçla ortaya çıkması söz konusu ise de, kısa zamanda Ermeniler içinde Hasunist-Antihasunist grupların oluşmasına sebep olmuştur.[55] İstanbul Ermeni Patrikliği, gelişen olaylar karşısında Osmanlı Devleti'ne bir layiha yazarak Hasun'un görevden alınmasını, aksi takdirde Ermeni milleti arasına nifak gireceğini belirtmiştir.[56] Yapılan tahkikatlar neticesinde, Katolik olan Ermenilerin durumları korunarak, Hasun görevinden alınmıştır. Sonraki süreçte, görevden alınan Hasun'un papa tarafından tekrar atanması, başta Osmanlı Devleti olmak üzere hiçbir yetkili kurum tarafından onaylanmamıştır.[57]

Katoliklerin, İstanbul Ermeni Patrikliği ile yaşamış olduğu bu gerginliğin devletin müdahalesine rağmen giderilemeyeceği anlaşılmış ve Ermeniler, XIX. yüzyılın ortalarında mezhebî bir çatışmanın içine sürüklenmiştir.

51 Zekiyan, *Ermeniler*, s. 98.

52 K. Bardakjian, *A Reference Guide to Modern Armenian*, Michigan 2000, s. 125.

53 Kemal Beydilli, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*, Harvard 1995, s. 1.

54 W. E. Addis-T. Arnold, "Armenian Christianity", *A Catholic Dictionary*, London 2004, I, 55.

55 Zekiyan, *Ermeniler*, s. 98.

56 BOA, Yıldız Esas Evrak, D. 24 G. 57.

57 BOA, İrade Meclis-i Mahsus, D. 41 G. 1665.

Mezhep Çatışmaları

II. Bayezid'in Venedik kralı ile 1503 yılında imzaladığı anlaşma metni uyarınca İstanbul'da Venedik konsolosluğu açılmış, sonrasında benzer anlaşmalarla diğer Avrupalı devletlere çeşitli imtiyazlar verilmişti. 1774 yılında imzalanan Küçük Kaynarca Anlaşması ile de İstanbul'da bulunan Katolikler, Fransa elçisinin tahakkümü altına girmişti. Anlaşmalarla sağlanan imtiyazlardan faydalanan Avrupalı Latin misyonerler, Osmanlı topraklarında Katolik propagandasını başlatmış; çalışmalarını özellikle Osmanlı tebaası olan Hristiyanlar üzerine yoğunlaştırmışlardı.[58] Üstelik bu çalışmalar sadece dinî kaygılar güdülerek sürdürülmemiş, çalışmaların neticesinde ticari açıdan da birtakım menfaatlerin elde edileceği düşünülmüştü.[59] Gerek misyonerlerin gerekse Ermeniler içindeki ayrılıkçı düşüncelerin kısa zaman içerisinde Ortodoks düşünceye sahip olan Ermeni cemaatini etkilemesi beklenen bir durum olarak değerlendirilmekteydi.[60] Nitekim 1622 yılında Papa XV. Gregorius'un Katolik düşüncesini yayma amacıyla teşkil ettiği Congregatio de Propaganda Fide, 1627 yılında aynı amaca hizmet eden ve Ermenileri tesiri altına alan Propaganda Koleji'nin kurulmasını netice verecekti.[61]

Her ne kadar monofizm ve millî birtakım unsurlar nedeniyle Latin Kilisesi'ne mesafeli duran Ortodoks Ermeniler, Haçlı Seferleri gibi organizasyonlarda birbirleri ile yakınlaşmaya başlamışlarsa da bu yakınlaşmalar kısa süreli olmaktan öteye geçmeyecekti. XIX. yüzyıla gelindiğinde, değişen dünya siyaseti ve Hristiyan misyonerlerinin etkili çalışmaları Ermenilerin arasına Katolikliğin girmesine neden olacak, bilhassa Fransa'nın, doğudaki muhtemel faaliyetlerinin destekçisi olarak düşünülen Ermeni milleti, kısa zaman içinde söz konusu Katolik misyonerlerin büyük umutlar beslediği topluluk konumuna gelecekti.[62] Aktardığımız gelişmelere paralel olarak 1735 yılında Ankara'da dört Katolik kilisesi kurulmuş, 1758'de de İstanbul'a ilk Ermeni papalık vekili atanmıştı. Bu vekile İstanbul'daki Latin papalık vekilinin onayıyla, papaz takdis etme yetkisi dahi verilecekti.[63]

İstanbul'da, XVIII. yüzyılın ortalarında gerçekleşen bu faaliyetlerin akabinde Katolik Ermeniler arasında ciddi bir örgütlenme olduğu ve aralarından bir de papaz tayin ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Bâbıâli'nin, Ermeniler arasında baş gösteren bu ayrılıkçı mezhep akımına karşı, katı bir tavır sergilediği[64] arşiv vesikalarındaki ifadelere de yansımıştır.[65]

Latin Kilisesi ve sonraki dönemde Hasunistlerin etkili çalışmaları sonucu Katolikleşmeye başlayan Ermenilerin, Latin din adamları gibi, gelenekleriyle bağdaşmayacak bir şekilde, evlenmemeleri, din adamlarının elbiselerinin Latin din adamlarının elbiseleri ile aynilik taşıdığı ancak şapkalarında farklılık bulunduğu ifade edilmektedir. Nitekim şehirlerde Latin cüppesi ve papaz hırkası yaygınlık göstermeye, piskoposlar da Latinlere benzemeye çalışarak haç ve yüzük taşımaya başlamıştır.[66]

Ermeniler arasında yayılmaya başlayan bu akımın Ermeni toplumu içinde yer bulmasıyla birlikte bazı Ermenilerin kendi kiliselerine gitmek yerine Latin kiliselerine gitmeyi tercih etmesi, mezhepler arası problemlere kaynaklık teşkil etmeye başlamış ve bu durumun yaygınlaşma eğiliminde olması Ermeni Kilisesi'nin Katolik olan Ermenilere karşı baskı uygulamasını gündeme taşımıştır.[67] Baskıların şiddetinin ilk zamanlarda çok da fazla olmadığı ifade edilmektedir. Katolikliğe geçen Ermeniler, ilk aşamada ikna edilmeye çalışılmış ve kendi mezheplerine dönmelerine yönelik çağrılar yapılmıştır. Hatta bu yönde yayınlar yapılması da söz konusudur. İstanbul Hükûmeti'nin bu aşamada Katolikliğe geçen Ermenilerin isimlerini kiliseden talep etmesi de devletin bu çerçevede ne düşündüğünü göstermektedir. Buna göre devlet de Ermeniler arasında baş göstermesi muhtemel bir iç çatışmaya izin vermemek ve Katolikliğe geçen Ermenileri kontrol altında tutmak istemektedir.[68] Hatta Katolikliğin devlet içerisinde kargaşaya sebebiyet vermesinin devamı hâlinde Katolik Ermenilerin sürülmeleri dahi düşünülmektedir.[69] Tüm bu çabalara rağmen 1735 ve 1758'de gerçekleştirilen faaliyetler dışında 1375'te yıkılan Kilikya Ermeni Baronluğu'nun 1740'ta, Halep'te tekrar kurulması ve Katolikliğin Ermeniler arasında yayılmasını sağlama amacına hizmet etmeye başlaması, gerek Ermenilerin gerekse İstanbul Hükûmeti'nin

58 Artanian, *Osmanlı Devleti'nde*, s. 45.

59 A. T. Minassian, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme*, çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul 2006, 168.

60 Beydilli, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati*, s. 3.

61 Artanian, *Osmanlı Devleti'nde*, s. 46.

62 Minassian, *Ermeni Kültürü*, 164.

63 Artanian, *Osmanlı Devleti'nde*, s. 46.

64 Beydilli, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati*, s. 5.

65 BOA, Cevdet Adliye, D. 59 G. 3572.

66 Küçük, *Ermeni Kilisesi*, s. 195.

67 Pamukciyan, Zamanlar, s. 19.

68 BOA, Hatt-ı Hümâyûn, D. 1235 G. 48038/B.

69 Beydilli, II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati, s. 9.

Katolikleşme karşısında gösterdikleri aktif çalışmaların çok da fayda sağlamadığı sonucuna bizi ulaştırmaktadır. Söz konusu baronluğun kurulmasından sonra, mezkûr baronluğa atanan katogigosun Roma tarafından onaylanan Abraham Ardzivyan olması da[70] Latin Kilisesi'nin Katolik Ermeniler üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

Özellikle İstanbul'da yaşayan Ermeniler arasında meydana gelen bu mezhebî ayrılığın giderilebilmesi için, XIX. yüzyılın başlarından itibaren yukarıda zikrettiğimiz çalışmalardan daha etkili çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların ilki 1810 yılında Ermeni Patriği Bayburtlu XI. Hovhannes Çamaşırcıyan tarafından gerçekleştirilmiştir. Katoliklerin dinî ve sivil liderlerini toplantıya davet eden Çamaşırcıyan, Katoliklerle birleşme yolunda adımlar atmışsa da bunu başaramamıştır. Çünkü Katolikler birleşme için patriğe kristiloji, araf, Kutsal Ruh, son takdis ve papanın önceliği hususlarında Latin Kilisesi'nin benimsediği görüşlerle Ermeni Kilisesi'nin görüşlerinin birlikte incelenmesi gerektiğini şart koşmuştur. Fakat patriklik yönetimi böyle bir incelemenin Ermeni Kilisesi'nin Latin Kilisesi'ne ve dolayısıyla papalığa tamamen boyun eğmek anlamına geleceğini düşünmüştür. 1817'de gerçekleştirilen ikinci toplantı, birleşme konusunda ilkine göre daha etkili olmuştur. Ermeni Patriği Edirneli I. Bogos Kirkoryan tarafından başlatılan birleşme çabalarına Katoliklerin önde gelen aileleri katılmış, bu ailelere patrik tarafından hem Ortodoks hem de Katolik Ermenilerce aziz sayılan Krikor Lusavoriç ve Nerses Şınorhali'nin dinî öğretileri hatırlatılmıştır. Her ne kadar bu toplantı ilkine göre daha etkili gibi görünse de söz konusu toplantıya Katolik din adamlarının katılmaması ve papalık vekilinin de aksi görüş belirtmesi birleşmeyi önlemiştir.[71] Söz konusu birleşme çabalarının toplumun iç sükûnetini sağlama amacına yönelik olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İstanbul'daki Ermeni toplumunu sarsmaya başlayan Ortodoks-Katolik çekişmesini, devletin resmî tarihçilerinden Cevdet Paşa mealen şu şekilde anlatır:

Hicrî 1195 senesinden bu yana Latin Katolikler, İstanbul'da dolaşarak Ermeni milletini Katolikleştirmeye çalışmaktadır. İstanbul'daki Ermeni patriği ise bu durum karşısında sürekli fermanlar yayınlamakta, Katolikliğe meyleden Ermenileri şiddetle cezalandırmaktadır. Katolikler ile İstanbul Ermeni patrikliği arasındaki mücadele o hâle gelmişti ki, Katoliklerin İstanbul'da kendilerine ait kiliseleri dahi olmadığından ölüleri Ermeni mezarlığına kabul edilmemekteydi. Bu yüzden Katolikler, evlerinin bahçelerine ölülerini gömmekte ve diğer mezhep taraftarlarınca dışlanmaktaydı. Fakat "Kişi engel olunan şeye karşı hırs duyar.", anlayışı gereği, Katolikler Ortodokslardan baskı gördükçe kuvvet buldu ve sayıları gün geçtikçe arttı. İstanbul Ermeni Patriği'nin isteği üzerine görevinden alınan Katolik papazın yerine Papa bir papaz atadı ve kısa süre içinde Ortodoks olan Ermeniler, Katolik mezhebini tercih etti.

Bu sırada toplum içinde saygın bir konumda bulunan Agop Tıngıroğlu ve David oğlu Andon da Katolik mezhebine girdi. Bunların Katolikliğe girmesinden sonra yaptıkları çalışmalar, devlete bildirilince Agop ve Andon Rodos'a sürüldüler. Devlete olan bu şikâyetlerin artmasından sonra bazı devlet adamları "Hangi mezhepten olurlarsa olsunlar, kim hangi mezhebi tercih ediyorsa etsin, bundan bize ne!" demekteydi. Onlardan bazıları da "Bu Katolikler Papa'nın emrindeler. Papayı Hz. İsa'nın halifesi sanıyorlar. Zamanında bu papalık yüzünden ne kadar sıkıntı çektiğimizi unutmadık. Bunlar da Papa'nın kışkırtmasıyla fesattan uzak kalamazlar." şeklinde görüş bildiriyorlardı. Bir devletin mezhep işlerine karışması doğru değilse de Ermenilerin önde gelen ailelerinin büyük çoğunluğunun Ortodoks olması sebebiyle devletin bu duruma müdahale etmesi gerekmekteydi. Üstelik Katolik olarak bilinen Ermeniler, henüz devlet tarafından tanınmamışlardı. O yüzden bir patriğin ya da papazın atanması veya azledilmesi ancak Ortodoks Kilisesi tarafından gerçekleştirilebilirdi. Ermenilerin ruhani reisleri her ne kadar Ecmiyadzin'de ise de İstanbul'da bulunan patrik de Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yetki sahibiydi ve Rum patriğinin sahip olduğu hakların tamamına sahipti. Buna karşılık Katoliklerin bu patrikliği tanımamaları ve hatta Ermenilerin özgürlüklerine dair konuşmalar yapmaları dikkat çekiyordu. Katolik Ermenilerden birisi, içki sofrasında sohbet ederken şunları söylemişti: "Hey Sultanım, gün gelecek bir sabah uyandığınızda kapılarınızın önünde ikişer askerin beklediğini göreceksiniz. Ama bunlar size hiçbir zarar vermeyecekler. Bizler sizin baskınızdan kurtulacak ve eşit olacağız." Tüm bunlara rağmen Katolik mezhebine giren Ermenilere müdahale ve şiddete gerek olmadığı devlet tarafından benimsenmiş, mezheplerinde serbestiyet verilmiştir'[72]

Cevdet Paşa'nın söylemlerinde yer alan "Kişi, engel olunan şeye karşı hırs duyar." ibaresi, Ermeniler arasında

70 B. J. Bailey-J. M. Bailey, *Who are the Christians in the Middle East?*, Cambridge 2003, s. 81.

71 Artanian, *Osmanlı Devleti'nde*, s. 48.

72 Ahmed Cevdet Paşa, *Târih*, İstanbul 1309, XI, 8-10.



7- Beşiktaş Surp Asdvadzadzin Ermeni Kilisesi'nin içi

artık zuhur eden mezhebî çekişmeyi özetler niteliktedir. XIX. yüzyıla kadar Latin Kilisesi ile arasındaki mesafeyi koruyan ve devlet tarafından da desteklenen Ortodoks Ermenilerin, anılan tarihlerde içine düştüğü buhran devletin bir başka resmî tarihçisi olan Ahmed Lütfü Efendi'nin satırlarında da şu şekilde yer almıştır: Ermeni cemaati içinde farklı ibadet anlayışına sahip insanlar bir süredir Ermeni Kilisesi'ne gitmeyerek Latin Kilisesi'nin ayinlerine katılmaktadır. Şimdilik her iki taraf da devlet tarafından korunmakta ise de Latin Kilisesi'ne giden Ermeniler, belki de bir hiç yüzünden Frenk düşkünü olmaya başlamıştır. Bundan dolayı halk içinde baş gösteren ayrılıkçı düşünceler, hem şehirlerde hem de şehir dışında yaşayan Ermenileri olumsuz yönde etkilemektedir. Devletin acilen Katolikleri de müstakil bir cemaat olarak tanıması ve Latin Kilisesi ile bağlarını koparması gerekmektedir.

O sıralarda tüm Osmanlı Devleti'nde 150.000 kadar Katolik Ermeni olduğu tespit edilmişse de İstanbul'da bu sayı 24.000 civarındadır.[73]

Ahmed Lütfü Efendi, Katoliklik meselesinin süreç içerisinde çözümlenemediği hususunun altını çizmekte ve İstanbul Hükûmeti'nin bu meseleyle ilgili değişen tavrını, aktardığı bir hatt-ı hümayunla özetlemektedir:

Osmanlı Devleti'nin vatandaşlarından olan gayr-ı Müslimler hangi mezhepten olurlarsa olsunlar devlet tarafından korunacaktır. Şayet devletin belirlemiş olduğu kanunlara aykırı hareket eden olursa, mezhebine bakılmaksızın cezalandırılacaktır. Kaldı ki bu hususta, Avrupalı devletlerin, Osmanlı Devleti'ne herhangi bir baskısı ya da tavsiyesi söz konusu dahi olamaz.[74]

Gerek Ermeniler arasında baş gösteren iç çekişmeler gerekse diğer devletlerin bu mesele etrafına toplanmaları, İstanbul Hükûmeti'nin dikkatini çekmiş ve aktardığımız metinlerden anlaşılacağı üzere devlet adamları çeşitli bildirilerle önlem almaya çalışmışlardır.[75]

Katoliklerin, Ortodoks olan Ermeniler arasında yaşamlarını sürdürebilmeleri de devletin almış olduğu bu önlemler sayesinde gerçekleşmiş görünmektedir. Nitekim Ermeni patriğinin sözleri bu durumu özetler niteliktedir: "Ermeniler, Osmanlı Devleti'nin iktidarına olan

73 Ahmed Lutfî, *Târîh*, İstanbul 1209, II, 185-190.

74 Lut fî, *age.*, II, 189.

75 1828'de Katoliklerin İstanbul'dan sürülmesi de bu önlemler çerçevesinde düşünülmelidir. Sürülenlerin meslekleri hakkında bk. Beydilli, *II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemaati*, s. 14-17.



8- İstanbul'da bir Ermeni gelini (Ferriol)

sadakatlarını daima lekesiz saymışlar ve sadakatlerini sonsuza kadar da saklayacaklardır. Ve kulunuz dahi Ermenilerin ruhani reisi olmam sebebiyle bu sadakati lekesiz tutacağıma söz veriyorum."[76] Ermenilerin *millet-i sadıka* olma keyfiyetlerinin tezahür ettiği bu bildirimden sonra bilhassa Katolik cemaatine mensup Ermeni din adamlarının padişaha sürekli biçimde *sadakat* merkezli cümleler kurması,[77] zaman zaman padişahın hışmına uğrayan Katolik Ermenilere merhamet edilmesi neticesini verecek,[78] tabiri caizse Katolik olan Ermeniler, Katolik olmayan Ermeniler tarafından uğratıldıkları baskılardan Osmanlı devlet adamları tarafından korunacaklardır.

İbadet Esasları

Ermenilerin hem siyasal hem sosyal tarihlerini kiliseden ayrı incelemek mümkün olmadığı için din ile geleneği de birbirinden ayırmak doğru değildir.

Gregoryan Ermeni Kilisesi'nin diğer Hristiyan kiliselerinden farklı birtakım sembollere sahip olduğu ifade edilmektedir. Ermeni Kilisesi'nin temel sembolü şu şekildedir:

Biz, yalnız yerin ve göğün, görünen ve görünmeyen şeylerin yaratıcısı, kudretli Baba Tanrı'ya; bütün zamanlardan önce Baba Tanrı'dan doğmuş, Tanrı'nın biricik oğlu, ışığın ışığı, gerçek Tanrı'nın gerçek Tanrısı; doğmuş, yaratılmamış, Tanrı ile aynı cevherden gelmiş olan, yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şeyin var edeni, Tanrı'nın Tanrısı Efendimiz İsa Mesih'e; İsa Mesih'in insanların kurtuluşu için gökten indirdiğine, et ve kemiğe büründüğüne ve insan olduğuna, Kutsal Ruh'un operasyonu ile çok Aziz Bakire Meryem'den doğduğuna; ondan vücut, ruh ve akıl (günah hariç) insandaki her şeyi sembolik olarak değil, gerçek olarak aldığına; Onun (İsa Mesih'in) acı çektiğine, çarmıha gerilmiş ve gömülmüş olduğuna, üçüncü gün dirildiğine; aynı vücutla göğe yükseldiğine, orada Baba'nın sağında oturduğuna; Gök'ten aynı vücutla, Baba'nın şan ve şöhreti içinde, ölüleri ve dirileri yargılamak için geleceğine ve onun krallığının son olmayacağına inanırız.[79]

Sembolün üzerinde durduğu temel esas, İsa'nın bedeninde iki tabiatın sıkıca birleşerek *tek tabiat* oluşturmasıdır. *Gregoryan Ermeni Kilisesi*'nin monofizit olarak tanımlanmasını da bu husus gerekli kılmıştır. Ermeni Kilisesi'nin *iki ruhun tek tabiatta birleşmesi* haricindeki görüşlere kapalı olması ve bu formül dışında kalanları da reddetmesi, mezkûr sembolik liturjiyi meydana getirmiştir.

İman ikrarı ile birlikte Hristiyan kiliselerinin temel unsurlarından birisi de sakramentlerdir. Hristiyanlıkta her kilisenin kendine özgü sakramenti bulunmaktadır. Sayıları da kiliselerin mensubu bulunduğu mezheplere göre değişkenlik göstermektedir. Ermeni Kilisesi'nde sakramentlerin sayısı altıdır: *Dine girmek* anlamına gelen *vaftiz [mıgırdutyun]*, insanın manevi olarak kurtuluşunu simgelemektedir. Vaftiz bu yönüyle cennetin kapılarının açılmasına ve İsa'nın sevgisinin kazanılmasına vasıta olan bir ayindir. Her yeni doğanın muhakkak surette vaftiz edilmesi ve vaftizinden sonra kilise defterlerine birey olarak kaydedilmesi gerekmektedir. Bu uygulama her Hristiyan mezhebi için aynı öneme sahiptir. Sadece bir kere yapılabilen vaftiz sakramentinin gerçekleştirilememesi durumunda diğer sakramentlerin de gerçekleştirilmesi mümkün olamamaktadır.

Exorcisme yani şeytan çıkarma ve şeytanı kovma ayinleri de yine bu sakramentten önce uygulanmaktadır. Vaftizin hangi ayinler öncesinde

76 Lutfî, *Târih*, XII, 63.

77 BOA, Yıldız Perâkende Evrâkı, Arzuhâl ve Jurnaller, D. 55 G. 50.

78 BOA, *Hatt-ı Hümâyun*, D. 1333 G. 52025.

79 Küçük, *Ermeni Kilisesi*, s. 203.



9- Bir İstanbul Ermenisi (*Costumes l'Empire Turc*, 1821)



10- Bir İstanbul Ermenisi (Miller)

ya da sonrasında yapılacağı konusunda ciddi bir ihtilaf bulunmazken, vaftiz yapılacak kişinin yaşı konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ermenilerde vaftiz, çocuğun doğumundan hemen sonra yapılmaktadır. Buna göre vaftizi yapılacak olan çocuğun önce vaftiz babası belirlenmektedir. *Kirve* ya da *sağdıç*' da denilen vaftiz babalarının bu görevleri kendilerine, çocuğun doğumundan sonra düzenlenen şenliklerde verilir ve babadan oğula, toruna vaftiz babalığı intikal ederdi. Bu sebeple Ermenilerdeki vaftiz babalığı, aileler arasında kuvvetli bağlar oluşturan bir gelenek olarak görülürdü.

Diğer bir sakrament olan *gınunk, Tanrı'nın ruhu ile kuvvetlenme* amacını taşımaktadır. *Kutsal Yağ Müronla Kutsama* da denilen bu sakramentin yapılışı esnasında insan ruhunun Tanrı'nın ruhu ile kuvvetlendirilmesi kutlanmaktadır. Zira insan ruhu insanı, ilk vaftizinden sonra İsa gibi davranmaya itmektedir. Bu şekilde de her insan kendisini yaratan Tanrı'nın büyüklüğünü anlar ve Tanrı'nın her şeye gücü yettiğine iman eder. Aynı zamanda günahlarının da bağışlanacağını umar. Ermeni Kilisesi'nde bu konfirmasyon, vaftizden hemen sonra yapılmaktadır. Böylelikle çocuk doğumundan hemen sonra Mesih'in de askeri olmuş sayılacaktır. Her ne kadar vaftizle aynı zamanda yapılıyorsa da *gınunk*un, *mıgırdutyun*la herhangi bir dinî bağı bulunmamaktadır. Nitekim Ermeniler dışındaki Hristiyan mezheplerinde bu konfirmasyon, vaftizden çok sonra, genellikle 13-16 yaşlarında yapılmaktadır. Şayet kişi sonradan Hristiyanlığa geçmiş ise onun konfirmasyonu, vaftizden hemen sonra geçekleştirilmektedir.[80]

Surp Badarak yani *Rabb'in Sofrası* Ermeni Kilisesi tarafından kabul edilmiş üçüncü sakramenttir. Bu sakramentin dayandığı temel esas Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'da geçen şu bildiridir:

Onlar yemek yerlerken İsa ekmek aldı, şükran duası edip parçaladı ve şakirtlere verdi ve dedi: Alın yiyin, bu benim bedenimdir. Ve bir kâse alıp şükretti ve onlara vererek dedi: Bundan hepiniz için. Çünkü bu, benim kanım, günahların bağışlanması için birçokları uğrunda dökülen ahdin kanıdır. Fakat ben size derim; babamın melekutunda sizinle taze olarak onu içeceğim o güne kadar, ben asmanın bu mahsulünden artık içmeyeceğim.[81]

Evharistiya da denilen bu sakramente katılmaya niyet eden bir Ermeni, öncelikle kendisini iman açısından

80 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2004, s. 335.

81 Matta 26:26-29; Markos 14:22-25; Luka 22:15-20; Yuhanna 6:13-17.



11- Bir İstanbul Ermenisi konağında kitap ve çubuğuyla

bu ayine hazırlamalıdır. Kutsal Kitap'tan parçalar okumak, sosyal hayattaki ilişkilerini düzenlemek, ahlaken ve vicdanen temizlenmek bu hazırlığın parçalarındandır. Ayine katılmadan önce af dilemek ya da kilisenin kurallarına göre tövbe etmek de ayinden önce gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu sakrament Ermeni Kilisesi için günahlardan arınma, temizlenme, mükemmellik yolunda ilerleme, kurtuluş gibi anlamlara gelmektedir. Ermenilere göre bu ayin İsa'nın mutlak emirlerinden birisidir. Nitekim bu ayine iştirak etmek İsa'nın emrini yerine getirmek demektir. Evharistiya ayini bu yönleriyle İsa'da yaşam bulmak ve anlaşmaya sadık kalmak demektir.[82]

Abaşkharutyun olarak bilinen tövbe sakramenti, hemen hemen her Hristiyan mezhebi tarafından kabul edilmiş bir sakramenttir. "O günlerde vaftizci Yahya, tevbe edin, çünkü göklerin melekutu yakındır."[83], "İsa vaaz edip tevbe edin, çünkü göklerin melekutu yakındır."[84], "Vakit tamam oldu ve Allah'ın melekutu yakındır, tevbe edin ve İncil'e iman edin."[85] gibi delillere sahip olan bu sakrament, günah çıkarma olarak algılanmamalıdır. Bu sakrament sadece yapılan fena işlerden dolayı Allah'tan af dilemekten ibarettir. Ermeni kiliselerinde günah çıkarmak ya da tövbe etmek için ayrı odalar bulunmamaktadır. Çünkü Ermenilerde günahlardan dolayı tövbe etmek ferdî bir husustur ve istenildiği zaman tövbe edilebilir.

Surp Bısag sakramenti *Kutsal Taç* olarak da bilinir. Sosyal bir gelenek olan evlilik anlamındadır. Evliliğin Ermeniler arasındaki yaygın anlamı *ölüme kadar olan birliktelik*tir. Ermeni Kilisesi'nde bu birlikteliğin sakrament olarak kabul görmesi, Ermenilerdeki aile kurumu ile dinî yapı arasındaki kuvvetli bağı göstermektedir. Kilise bu sakramenti Pavlus'un Efeslilere olan mektubuna dayandırmaktadır:

Ey kadınlar, kendi kocalarınıza Rabbe tâbi olur gibi tâbi olun. Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi erkek de kadının başıdır. Fakat kilise Mesih'e tâbi olduğu gibi kadınlar da böylece her şeyde kocalarına tâbi olsunlar. Ey kocalar, Mesih kiliseyi su yıkaması ile kelamla temizleyerek takdis edin diye leke yahut buruşuk yahut bu gibi şeylerden biri olmayarak onu bizzat kendine izzetli olarak arz etsin ve mukaddes ve lekesiz olsun diye onun uğruna kendisini teslim edip kiliseyi sevdiği gibi karılarınızı sevin. Böylece kocalar kendi karılarını kendi bedenleri gibi sevmeye borçludurlar. Kendi karısını seven kendisini de sever.[86] Ermenilerde her evlilik Tanrı huzurunda yapılan bir anlaşmadır. Eşlerin birbirlerine verdikleri sözler Tanrı'nın huzurunda verildiği için bu sözler aynı zamanda Tanrı'ya da verilmiş olmaktadır. Tanrı'nın huzurunda Tanrı'ya verilen sözle kıyılan nikâhın ardından doğacak çocuklar da bu kutsal anlaşmanın ilahi bir hediyesidir. Ermeni toplumunda bir evliliğin geçerli sayılabilmesinin ilk şartı, evliliğin kilisede gerçekleştirilmiş olmasıdır. Ermenilerde nikâh kilisede ve bir papazın önünde kıyılır. Sakrament olma özelliği de bununla ilgilidir. Bir evliliğin sahih olabilmesi için evvela dört esasın gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Bunlar:

Evlenecek kişiler evlenmeden önce bulundukları mahallin kilisesine giderek papaza durumu izah etmelidir. Yaklaşık üç hafta boyunca da papaz bu durumu cemaate ilan eder. Vaftizin her iki taraf için de gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Her iki taraf da Hristiyan inancını taşıyor olmalıdır. Nikâh, oruç tutulan zamanlara denk gelmemelidir. Ayrıca Noel'den önceki dört haftanın ilk pazarı ve Paskalya haftasının

82 Küçük, *Ermeni Kilisesi*, s. 253.

83 Matta 3:1,2.

84 Matta 4:17.

85 Markos 1:15.

86 Efeslilere Mektup 5:22-28.

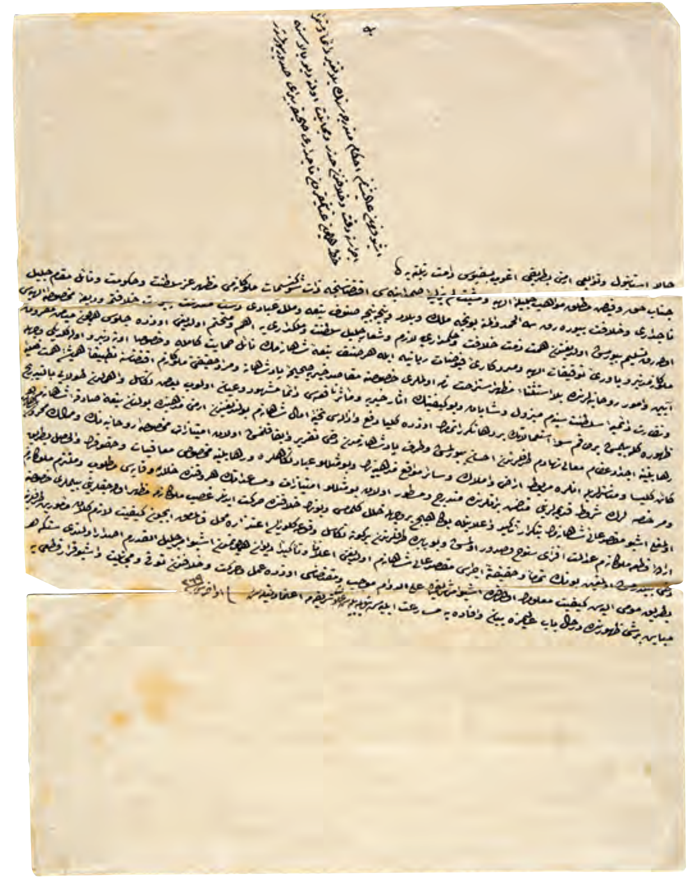
çarşambasına denk gelen nikâhlar da mümkünse ertelenmelidir.

Bu dört esas tetkik edildikten sonra kilise merasimiyle gelin ve damat yerlerini alır. Gelin damadın sol tarafında, ikisi de mihraba dönük vaziyette beklerler. Akrabalardan en yaşlı olanı, bir elinde yüzükler diğer elinde haçla birlikte gelinin sağ tarafında durur. Papaz tören salonuna girdiğinde kalabalığa yüzünü döner ve bu sırada kalabalık ayağa kalkar. Papaz, gelinle damadın bağışlanmalarını dileyerek yüzükleri takar. Papaz, yüzükleri taktıktan sonra gelinle damadın sağ ellerini birleştirir ve birbirlerinin yüzüne bakmalarını sağlar. Papaz bu esnada gelinle damada ayrı ayrı ve üçer defa birbirlerine ölünceye dek bağlı kalıp kalmayacaklarını sorar. Olumlu yanıt alınca öne doğru çıkarak Kutsal Kitap'ı gelinle damada öptürür. Papaz, gelinle damada tavsiyelerde bulunduktan sonra takdis törenine geçer ve takdis edilen tacı gelinle damadın başına koyar. Gelinin sağ tarafında haçı taşıyan ve akrabadan olan yaşlı kimse de haçı sağ eliyle gelin ve damadın başı üzerinde tutar. Taç koyma duası okunduktan sonra gelinle damadın yüzleri mihraba dönük olduğu hâlde taçlar papaz tarafından alınır ve takdis edilen bir fincan şarap içmeleri için gelinle damada verilir. Son temennilerle birlikte tören sona erer.[87] *Tsernatrutyun* sakramenti ruhbanlık takdisidir. *El koyma* olarak da ifade edilen bu sakrament, tüm Hristiyan mezhepleri için ibadeti idare etme, imanlıları takdis etme ve insanları Tanrı'ya götürme anlamlarını içerir. Bu sakrament genel olarak takdis edilecek şahsın üzerine papazın ellerini koyması, din adamlarına mahsus avadanlığın kullanılması ve o sırada sakramente ait duaların okunması şeklinde icra edilmektedir. Sakramentin Ermeni Kilisesi'nde kurulması, Ermeni alfabesinin şekillenmesinden sonradır. Kuralları da o zaman, V. yüzyılın başlarında konmuştur. Ancak sakramentin kuralları zaman içerisinde değişikliklere uğratılmıştır. Gizemsel anlam taşımadığı ifade edilen bu ayinle birlikte takdis edilen kişi artık dünya hayatından çıkmış ve ruhbanlık sınıfına dâhil olmuştur. Sakramentin gizemsel bir anlam taşıyıp taşımadığı ise sakramentin havarilere dayanıp dayanmadığı ekseninde tartışılmaktadır. Fakat ispatlanmasa da sakramentin havarilerden birisine dayandığı genel kabul görmüştür.[88]

Bu sakramentten sonra ruhban sınıfına dâhil olan bir kişi, dünya işlerinden tamamen çekilebilir ve hayatını

87 T. E. Dowling, The Armenian Church, London 1910, s. 135.

88 T. B. Babaulay, *Critical and Historical Essays*, London 1854, II, 72.



12- Herkesin inanç ve ibadetlerinde özgür olmasının en büyük arzusu olduğunu belirten Sultan Abdülmecid'in, geçmişte Ermenilere verilen hakların geçerli olduğunu kilise, manastır, arazi ve emlakin muafiyet ve imtiyazlarının devam edeceğini bildiren fermanı, 1853, (BOA, Y.EE, nr. 33/1)

bir manastırda geçirmeye başlayabilir.[89] Ermenilerde takdis edilerek ruhbanlık sınıfına girmek isteyen birisi, diğer Hristiyan mezheplerden farklı olarak, belirli eğitimlerden geçer ve bu eğitimde başarılı olursa mezkûr sınıfa dâhil olur. Bu eğitim esnasında adaylara yabancı dillerin yanı sıra felsefe ve teoloji alanında dersler verilir.[90] Ancak bazı durumlarda bu eğitimin verilmediği, ruhbanlık sınıfına dâhil olmak isteyen kişinin sadece okuma-yazma bilmesinin yeterli olduğu ve hatta bazen de okuma-yazma dahi bilmesine gerek olmadığı ifade edilmektedir.[91] Ermeni Kilisesi'nde sakrament olup olmadığı tartışmalı olan *Hivantats Aytselutyun Gam Verçin Odzum* yani son kutsama, hastaları yağlama sakramenti olarak da anılmaktadır. Sakramentin delili ise İncil'de geçen şu ifadedir: "İçinizden biri meşakkat çekiyor mu? Dua etsin. Biri neşeli midir? Terennüm etsin. İçinizden biri hasta mıdır? Kilisenin ihtiyarlarını çağırtsın ve onu Rabbin

89 K. Aslan, *Armenia And The Armenians*, New York 2005, s. 93.

90 E.Stock, *The History of the Church Missionary Society*, London 1899, s. 516.

91 C. B. Elliot, *Travels in the Three great Empires of Austria, Russia and Turkey*, Philadelphia 1839, I, 229.

ismi ile yağla mesh ederek üzerine dua etsin."[92] Ermeni Kilisesi tarafından bu uygulamanın bir sakrament olarak kabul edilebilirliğinin sorgulanmasının temel nedeni; sakramentin, her yerde ve herkes tarafından yerine getirilmemesidir. Nitekim son kutsamanın gerçekte konfirmasyon [gınunk] sakramentinin bir uzantısı olduğu düşünülmekte ve konfirmasyon esnasında izlenen seremonilerin son kutsamada da yer aldığı ifade edilmektedir.[93]

Son yağlama olarak da adlandırılan bu sakrament ayrıca vaftizle de ilişkilendirilmekte, bu yüzden müstakil bir sakrament olarak kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bu sakramentin vaftizden hemen sonra bebeklere de yapıldığı aktarılmaktadır.[94] Ortodoks Ermeni Kilisesi tarafından kabul edilen ancak Katolik Ermeni Kilisesi tarafından reddedilen[95] bu sakramentin uygulama safhaları şu şekildedir: Öncelikle papaz, hastanın bulunduğu odaya girer. Girdikten sonra ilk iş olarak, şayet hastanın bulunduğu yer kendi evi ise, ev için dua eder. "Selamet, bu ev ve evde oturan herkesin üzerine olsun." dedikten sonra *hastanın yağlanma seremonisine* geçilir: "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına, elimizi başına koymakla Tanrı'nın annesi ve yüce bakire Meryem'in ve kocası Yusuf'un, tüm kutsal meleklerin, tufandan sonra gelen ilk peygamberlerin, havarilerin, şehitlerin, günah çıkarıcıların, bakirelerin ve tüm azizlerin yalvarışıyla şeytanın bütün etkisi seni terk etsin. Amin."[96] Sonrasında papaz, başparmağını kutsal yağ ile ıslatır ve hastanın uzuvlarını bu yağla ovmaya başlar. Bunu yaparken de çeşitli dualar okur, hasta için telkinlerde bulunarak sakramenti sonlandırır. Görüldüğü üzere Ermeni Kilisesi tarafından kabul edilen sakramentlerin neredeyse tamamı, toplumu göz ardı etmeyecek şekilde uygulama sahasına konmuş ve hatta kimi sakrament, kutsal taç gibi, doğrudan sosyal normlara yön vermiştir. Kilisenin halk üzerindeki bu etkisi, bilhassa İstanbul'da yaşayan Ermenileri, XIX. yüzyılda görülmeye başlanan mezhebî sürtüşmelerin içine çekmiştir.

Sosyokültürel Yapı

Ermenilerin millî kimliklerinin temeline yerleştirdiğimiz kilise ve dolayısıyla dinî yaşam, onların geleneksel



13- Surp Kevork Kilisesi'nin içi

yapılarına da hayli katkı sağlamış görünmektedir. Geleneğin millî varoluştan soyutlanamayacağı gerçeği bir kenara, bayramlar ve özel günlerin, geleneksel yapı içinde sürekli dinî söylemlere bina ediliyor olması da bahse konu olan katkıyı ortaya koymaktadır.

Osmanlı tebaasından olan Ermenilerin, İstanbul'da ikamet ettikleri bölgelerde Müslümanlarla birlikte yaşam sürdürdüğüne dair binlerce örnek bulunurken, bilhassa özel günlerde Müslümanlarla Ermenilerin birbirlerine karşı olan hassasiyetleri dikkatimizi çekmektedir. Ermeniler diğer Hristiyan topluluklarla, söz konusu günlerde çeşitli gerginlikler yaşarken Müslümanların yeni yılda Ermenilere "İyi seneler!" dilekleri, Ermenilerin de Paskalya günlerinde Müslümanlara paskalya çörekleri ikram etmeleri,[97] iki toplumun halk tabakasında ne ölçüde birlikte hareket ettiğini gösterir niteliktedir.

Geleneksel yapı içerisinde bir Ermeni ailesinin, ilk

92 Yakub'un Mektupları 5:13, 14.

93 E.Smith-H. G. Otis Dwight, *Missionary Researches in Armenia*, London 1834,s. 127.

94 A. H. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London 1853, s. 265.

95 A. K. Sanjian*, Medieval Armenian Manuscripts at the University of California*, California 1999, s. 11, 12.

96 Ali Erbaş, *Hıristiyanlık'ta İbadet*, İstanbul 2003, s. 184, 185.

97 BOA, Sadâret Mektubî Kalemi, Umûm Vilâyet, D. 574 G. 40.



bakışta bir Müslüman aileden ayırt edilmesinin mümkün olmadığı ifade edilirken, Ermeni ailesindeki *ataerkil* yapının, Ermeni aile yapısını koruyan temel faktör olduğu düşünülmektedir.

İstanbul'da, 1894 yılında yapılan nüfus sayımına göre[98] 158.131 Ermeni vatandaşı yaşamlarını İstanbul'un Beşiktaş, Ortaköy, Kuruçeşme, Bebek, İstinye, Köybaşı, Yeniköy, Tarabya, Sarıyer, Üsküdar ve Beykoz[99] gibi semtlerde sürdürmekteydi. Yangın ya da başka sebeplerden dolayı sair semtlere de taşınan Ermenilerin, taşınmış oldukları bu mahallerde Müslüman toplumla iç içe yaşıyor olmaları, birlikte yeni bir yaşam kurmanın özel örneklerini sergilemekteydi. Nitekim 1874 yılında İstanbul'da bulunan ve gözlemlerini aktaran Edmondo De Amicis de Ermenilerin yaşamlarının, gelenek ve göreneklerinin Türklerden çok da farklı olmadığını belirtir. Türkler, Ermenileri imparatorluğun yükünü çeken develer olarak nitelendirirken de Ermenilerin devletleri için sarf ettikleri çabaya dikkat çeker. İlk bakışta bir Ermeni mahallesi ile Müslüman mahallesinin ayırt edilemeyeceğinden dem vuran Amicis, Ermenileri şu cümleyle tanımlar: "Ruh ve iman bakımından Hristiyan, doğuş ve cismaniyet bakımından Asya Müslümanı."[100]

Ermeni aileleri genelde kalabalık olduğundan evleri de ona göre büyük olur, her evde muhakkak tüm aile bireylerinin oturabileceği, yemek yiyebileceği boyutta salonlar bulunurdu. Ermeni evlerinde hiç eksik olmayan bir diğer eşya da muhtemel Müslüman komşular için seccadedir. Son derece temiz görünümleriyle dikkat çeken Ermeni evlerinde aile bireyleri arasında otorite, evin en büyük erkeğidir. Kadın, kocasına her durumda tahammül etmelidir. Bu yüzden Ermeni ailelerinde boşanma oranı oldukça düşük seviyelerde kalmış, evliliğin bir sakrament olarak kabulü de buna katkı sağlamıştır.

Geleneksel yapı içerisinde Ermenilerin özel günlere karşı olan hassasiyetleri de dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Bayramlarda tüm aile bireylerinin aynı mahalde toplanmaları esas iken, özel günlerini veya bayramlarını gelişigüzel kutlamaktan çekinen Ermenilerin, yüzyıllardır millî kimliklerini nasıl ayakta tutmayı başardıklarını sadece bu hususla delillendirmek dahi mümkündür. Ermeni toplumunda özel günler ya da bayram günleri, tüm yıla yayılmış görünmektedir. Neredeyse her hafta Ermenilerin kutladıkları bir özel gün bulunmaktadır. Kimi zaman bu günler, perhiz (oruç) günleri olarak kutlanmakta kimi zaman da komşularla birlikte kutlanan sosyal organizasyonlar olarak değerlendirilmektedir:

Gagant, Ermenilerde yılın kutlanan ilk bayramıdır. Yeni yılın girişinin kutlandığı bu günde tüm aile bireyleri bir araya gelir ve birlikte yenilen yemeklerden sonra yeni yıl karşılanırdı. Ertesi gün yani 1 Ocak'ta evin erkekleri, kısa süreliğine işyerlerine giderler, âdetleri olduğu üzere yanlarında getirdikleri narı parçalayarak, narın tanelerini işyerlerine serperlerdi. Böylelikle yıl boyunca işlerinin bereketli olacağına inanılırdı.

Bu bayramın akşamında, sair Hristiyan mezheplerinde olduğu gibi aksakallı bir babanın evleri ziyaret ederek, çocuklara hediyeler, eve de bereket getireceği düşünülürdü ki Ermeni toplumu arasında bu kişilik *Gagant Baba* adını alırdı. O da *Noel Baba* gibi kırmızı elbiseliydi. *Dzununt* ise Ermenilerin yeni yılın ilk

98 Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914, Demografik ve Sosyal Özellikleri*, İstanbul 2003, s. 191.

99 İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, s. 106-178.

100 E. de Amicis, *İstanbul 1874*, çev. Beynun Akyavaş, Ankara 2006, s. 146-148.



14- Kumkapı Surp Asdvadzadzin Patriklik Kilisesi

hafta sonunda kutladıkları bir bayramdı. Diğer Hristiyan mezheplerde 24 Aralık gecesi ve 25 Aralık gündüzünden itibaren kutlanmaya başlanan *Noel*, Ermenilerde 6 Ocak'ta kutlanır ve bu güne *Doğuş Yortusu* adı verilirdi.[101] Doğuş Yortusu'nda da tüm aile bireyleri bir araya gelir ancak diğer Hristiyan mezheplerinde olduğu gibi akşam yemeğinde hindi değil, balık yenirdi. 5 Ocak akşamından itibaren Ermeni çocuklar, kapı kapı gezerek bahşiş toplarlar, yetişkinler de yiyeceklerinden kısarak perhize girerlerdi. Bu durum gün batımından ertesi günün batımına kadar sürer ve bu sırada sadece bitkisel besinler alınırdı. XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan mezhebî ayrılıklar neticesinde Katolik olan Ermeniler, bu günü diğer Katolikler gibi 24 Aralık'ta kutlarlardı.

14 Şubat'ta kutlanan *Diyarnıntaraç*'ın temelinde Hz. İsa'nın sünnet edilişi ve Kudüs'teki tapınağa götürülüşü vardı. Bu özel günden bir gün önce gün batımında kilisede yakılan mumlarla, halkın elindeki mumlar yakılır ve insanlar ellerindeki mumlarla birlikte tüm yönlere doğru yüzlerini dönerek kutsama yaparlardı. Bu faaliyet tüm âlemin kutsanmasıyla ilişkilendirilirdi. Kutsamadan sonra insanlar ellerindeki mumları söndürmeden evlerine dönerler ve evlerindeki mumları da bu ateşle yakarak kilisenin dolayısıyla İsa'nın nuruyla evlerini aydınlatmış olurlardı. Bundan dolayı 14 Şubat'ın gecesine *Ateş Gecesi* ismi verilmişti.[102]

Ermenilerin efsaneleştirdikleri komutanlardan Vartan Mamigonian'ın anıldığı ve belli bir güne, haftaya hasredilmeyen *Vartanants*, Ermeni toplumunda her güne bir isim verilme geleneğinden ortaya çıkmıştır. Gerçi bu isimler muhakkak bir azizin ismi olmalıydı ama Vartan bir aziz olmamasına rağmen, 451 yılında Ermenilerin İranlılarla yapmış oldukları Avarayr Savaşı'nda kahramanlıklar göstermesi, kendisini Ermeniler arasında bir efsane konumuna getirmiştir.[103] *Paregentan*, Ermenicede *mutlu yaşam* anlamına gelen özel bir gündür. Belirli bir günü olmayan Paregentan, *büyük perhiz*den bir gün önce kutlanır. Elli gün sürecek olan perhize hazırlık süreci olarak değerlendirilen Paregentan genelde Paskalya'dan yedi hafta önce kutlanmaktadır.

Büyük perhiz, Ermeni toplumunda günahlardan kurtulma, af dileme gibi bir ritüele işaret etmektedir. Bu çerçevede *tevbe* sakramenti gibi değerlendirilmekte ve kutsilik kazanmaktadır. Perhiz süresince et ve et ürünleri yenmemekte, sadece bitkisel gıdalar tüketilmektedir. Günde tek öğün olarak düzenlenen yemek programının

101 F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, s. 512.

102 Ateş Gecesi, efsanevi tanrıçalardan "Mihr"i simgelemektedir (Baron V. Haxthausen-A. Haxthausen, *Transcaucasia*, London 2005, s. 337).

103 P. Hubboff, *Genealogical Catalogue of the Kings of the Armenia*, London 2005, s. 59.

yanı sıra büyük perhizde, düğün yapılmaz, eğlenceler düzenlenmez, küsler barıştırılır, fakirlere erzak dağıtılır. İşte bu büyük perhizden bir gün önce karnaval şeklinde düzenlenen paregentanda da asıl amaç, hem bozulabilecek et ve et ürünlerini tüketmek hem de insanlar arasındaki olası gerginlikleri sonlandırarak, büyük perhizden daha fazla manevi fayda sağlamaktır.

Paskalya'dan yaklaşık yedi hafta önce düzenlenmesi gelenek hâline getirilen Paregentan'dan başka yine Paskalya'dan yaklaşık bir hafta önce kutlanan *Avak Şapat* haftası da Ermeni toplumunun özel günlerindendir. *Büyük Hafta* anlamına gelen bu hafta Hz. İsa'nın başından geçen bir hadiseye matuftur. Buna göre Hz. İsa son akşam yemeğini perşembe günü yemiştir. O gün de Hz. İsa, tevazu ve sevgi örneği göstererek havarilerinin ayağını yıkamıştır. İnanışa göre Hz. İsa o gün, Romalı askerler ve Yahudi görevliler tarafından tutuklanmıştır. Bu yüzden halk o günün anısına gece yarılarına kadar ayinler düzenlemişlerdir. O akşam yeşil mercimek yenmesi âdet hâline getirilmiştir. Zira yeşil mercimek Meryem Ana'nın gözyaşlarını simgelemektedir. Cuma sabahı ise İsa Mesih gerilmiştir. Bu tüm insanlığın günahlarının affı için kendisini feda etmesidir. Avak Şapat'ta da işte bu olayın anısı yaşatılmaktadır.

Paskalya'da da Hz. İsa'nın dirilişi kutlanmaktadır. Ermeni toplumunda her yıl 22 Mart-25 Nisan tarihleri arasında kutlanan Paskalya'da Ermeniler birbirleri ile "İsa'nın dirilişi kutlu olsun." diyerek bayramlaşırlar ve birbirlerine kırmızıya boyanmış yumurtalar hediye ederlerdi. Yumurta dünyayı temsil ederken, kırmızı renk de Hz. İsa'nın kanını simgelemekteydi. Nitekim halk arasında bu bayrama *Kırmızı Yumurta Bayramı* da denmekteydi.[104] Paskalya Bayramı'nın değişmez bir başka figürü de çörekleriydi. Paskalya çöreği olarak bilinen bu çörek, cevizli, kuru üzümlü ya da sade olarak yapılır, ortalarına yumurta konur, altına da yumurta sarısıyla haç şeklinde bir süsleme yapılırdı. Ayrıca Paskalya'nın kutlandığı cumartesi günü akşam yemeğinde de, Doğuş Yortusu'nda olduğu gibi, balık yenirdi. Ertesi gün kiliseye tüm aile fertleri ile birlikte gidilir ve ibadet edilerek gün tamamlanırdı.

Paskalya gününe has olan ve yapılması gelenek hâline getirilen dua da Hz. İsa'nın şu son sözlerinden ibaretti: "Alın yiyin, bu benim vücudumdur." Papaz, bu sözleri söyledikten sonra herkes paskalya çöreklerinden ağzına bir parça atar ve duayı yapan papaz, kadehini havaya kaldırarak "Alın için, bu benim kanımdır." der ve herkes elindeki şaraptan bir yudum içerdi. Akşamında da bir kuzu kurban edilerek, kesilen kuzunun etinden yemekler yapılırdı. *Asvadzadzin* ya da *Verapokhum* olarak bilinen ve genelde Ağustos ayının 15'inde kutlanan özel gün de Hz. Meryem'in vefatıyla ilgilidir. Ermenilerin Hristiyan olmadan önceki tanrıçalarından *Anahit Günü* de bu gündür. Bu günlerde yapılan kutlamalara ayrıca *Navasart Şölenleri* de denmektedir.[105] Klasikleşen şölenler ise genelde şu şekilde icra edilirdi: Papaz, sağ elinde makas, sol elinde haç olduğu hâlde bulundukları mahallin en yakın üzüm bağına girer ve dualar eder. Ayinin bitmesinden hemen sonra toplanan üzümler yenmeyerek ertesi gün takdis edilir ve kutsanan ilk üzüm salkımı da, inanışa göre, su kaynaklarına, şarap fıçılarına atılarak bereketin gelmesi umulurdu. Aynı şekilde evlere götürülen kutsanmış üzümler, evlere de bereket getirirdi.

Baharın karşılandığı *Hıdırellez*'i andıran *Vicag* ya da *Hampartsum*'da ise daha çok yeşillikler tüketilirdi. Paskalya'dan yaklaşık bir ay sonra kutlanan Vicag'ın gerçekleştirilmesinin arkasında yatan dinî muharrik ise Hz. İsa'nın göğe yükselişi idi. Nuh tufanını simgeleyen gün olarak Ermeniler arasında özel gün statüsü kazanan *Vartavar*'ın Ermenilerin en eski bayramlarından birisi olduğu ifade edilmektedir. Ermenilerin Hristiyanlığa geçmesinden sonra İsa'nın suret değiştirmesinin anıldığı *Diarn Yortusu* ile birleşen Vartavar gününde, her yer güllerle süslenir ve çeşitli eğlenceler düzenlenirdi. *Haç Yortusu* olarak da bilinen *Khaçverats*, 14 Eylül'e en yakın pazar gününde kutlanırdı. *Tarkmançats* olarak kutlanan bir başka özel gün de Ermenilerin alfabesinin ortaya çıkışı kutlanmaktadır ki bunun da belli bir tarihi bulunmamaktadır. Sosyokültürel yapı içerisinde, İstanbul'da kurulan Ermeni okullarının da önemli bir yeri bulunmaktadır. Yukarıda aktardığımız üzere Ermeniler geleneklerine oldukça bağlı bir toplumdur. Toplumun, eğitim kurumlarına vermiş olduğu değer 1910 yılında yapılmış bir istatistiğe yansımıştır. Buna göre sadece Ermeni milletine ait 44 okul bulunmaktadır. Bu okullarda 6.516 talebe okumakta, 153'ü kadın toplam 319 öğretmen görev yapmaktadır. Okulların aylık bütçesi 96.878 kuruştur. Paranın 83.332 kuruşu öğretmenlere geri kalanı ise masraflara ayrılmıştır. Okulların bütçesinin bir kısmı devlet tarafından, bir kısmı da kilise ve yardım cemiyetleri tarafından karşılanmaktadır.[106] Her ne kadar, 1910'daki rakamlara göre, Ermeniler eğitime önem veriyor görünüyorsa

104 A. Arslanyan, *Adım Agop Memleketim* Tokat, İstanbul 2012, s. 15.

105 Conybeare, *Rituale Armenorum*, s. 513.

106 Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, s. 761.



15- II. Abdülhamid'in Darülaceze'de yaptırdığı Ermeni Kilisesi

da geleneksel bir Ermeni ailesinde, çocukların eğitimi konusu çok da hassas bir konu değildir. Çocukların eğitiminin ailede verilmesi gerektiği fikri zaman zaman daha ağır basmaktadır. Bu yüzden, erkek çocuklar küçük yaşlarda bir mesleğe, kız çocukları da ev hanımlığına hazırlanmaktadır. Bilhassa taşrada bir çocuğun okula harcadığı yıllar "boş yıllar" olarak düşünülmektedir. Belki de bu yüzden şehirlerde büyüyen erkek çocukları iş hayatlarında disiplinli ve becerikli, taşradakiler çalışkan ve sağduyuludur.[107]

Ermeniler kendi aralarında Ermenice konuşmaya dikkat etmekte, çocuklarına da bu yönde telkinlerde bulunmaktadırlar. Kilisenin sürekli Ermenice İncil basması ve çocuklara Ermenice dersler verilmesi,[108] Ermenilerin dillerine olan titizliğini göstermektedir.

Diğer şehirlere nispetle İstanbul'da daha çok kurumsal özellik taşıyan Ermeni eğitim sistemi, İstanbul Ermeni Patrikliği'nin denetimi altındadır. Kiliseden habersiz bir şekilde bir Ermeni okulunun açılması ya da müfredatının bağımsız bir şekilde değiştirilmesi söz konusu değildir. Kilisenin eğitim kurumları üzerindeki bu etkisinin, kurumsallaşma sürecinin öncelikle Ermenice İncil'lerin kiliselerde okutulmasından ve eğitim kurumu olarak da kiliselerin odalarının kullanılmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.[109]

107 M. K. Matossian-S. H. Villa, *Anlatılar ve Fotoğraflarla 1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı*, çev. Altuğ Yılmaz, İstanbul 2006, s. 169.

108 H. G. Otis, *Christianity in Turkey*, London 1854, s. 20.

109 Hidayet Vahapoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar*, İstanbul 1992, s. 69, 70.

1839'dan önce, İstanbul Ermeni okullarındaki eğitim sistemi içindeki müfredat şu şekildedir: Ermenice alfabe, kıraat, dinî metinlerin kıraati, Hristiyanlığın esasları, dualar, ilahiler, Türkçe yazı ve alfabe, Türkçe senet yazma, hesap veya rakam dersleri. Hesap veya rakam dersleri Türkçe olarak gösterilmekte ve dört bölümden oluşmaktadır. Bunlar kara cümle (toplama), çıkma (çıkarma), zarp (çarpma), taksim (bölme). Bunlardan sonra kesirli sayılara geçilmektedir. 1839'dan sonra Ermeni okullarındaki eğitim müfredatı şu şekilde değiştirilmiştir: Ermenice gramer ve yazı, Ermenice, Fransızca ve Türkçe hüsn-i hat, ilmî, siyasi ve tabii coğrafya, hesap, cebir, Fransızca gramer, yazı yazma ve konuşma, resim, Türkçe gramer ve yazı yazma, hendese, mantık ve ticari defter tutma metotları.[110] Eğitim sistemi kilisenin kontrolü altındadır ve Ermeni çocuklarının ilk eğitimleri, bulundukları mahallere en yakın Ermeni kiliselerinde verilmektedir. Bu sebeple Ermeni okullarının "ruhban" yetiştirmek gibi bir amaca hizmet ettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim İstanbul'da açılan Ermeni okullarının çoğu bu amaçtan uzak bir eğitim sistemine sahiptir. Fakat Üsküdar'da, XVIII. yüzyılda eğitime başlayan *Surp Haç Okulu*, Cumhuriyet dönemine kadar din adamı yetiştirme amacına hizmet etmiş bir okuldur. Cumhuriyet'ten sonra isim değiştirerek eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür.[111]

Ruhban yetiştirmese de Ermeni okulları arasında *Bezazyan Okulu*'nun ayrı bir yeri vardır. Kumkapı'da, 1830 yılında Kazaz Harutyun [Artin] Amira Bezciyan tarafından kurulmuştur. Kurulduğunda eğitim dili Ermenice olan okulda ayrıca Fransızca dersleri de verilmekte, okulun kadrosunda 26 öğretmen bulunmaktaydı. Kumkapı'da açılan bu okul, İstanbul'da açılan ilk okul olarak bilinmektedir. Fetihten önce ve sonra Kumkapı semtine yerleştirilen Ermenilerin açtığı bu okul, 1648 yılında meydana gelen yangında büyük hasar görmüş, 1741 yılında yeniden eğitime başlamıştır. 1826 yılında meydana gelen bir başka yangında tekrar kapanan okul, bu kez Kazaz Harutyun [Artin] Amira Bezciyan tarafından açılmıştır.[112] 1850 yılında Nişan Kalfayan isimli bir rahibe tarafından açılan *Kalfayan Ermeni Okulu*, bilhassa yetim kız çocuklarına yatılı eğitim veren ve onlara meslek kazandıran okul olarak öne çıkmıştır. Üsküdar'da açılan okulun el sanatları üzerine yoğunlaştığı ve eğitim dilinin Ermenice olduğu belirtilmektedir.[113]

1903 yılında Anarathigutyun, 1873'te Aramyan Uncuyan, 1816'da Gorenyan, 1832'de Bogosyan Varvaryan, 1884'te Dadyan, 1895'te Eseyan, 1825'te Getronagan, 1895'te Lusavoriçyan gibi Ermeni okullarında eğitim-öğretim sürdürülmüştür. Bunlardan hariç Karagümrük'te 1846'da açılan Surp Tatyos Portogomiyos Ermeni Okulu, 1829'da aynı bölgede açılan Surp Hıripsimyanz Kız Okulu, 1866'da Hasköy'de inşa edilen Arakel Nubar Şahnazaryan Ermeni Okulu, 1877'de Galata'da kurulan ve fakir Ermeni kız çocuklarına eğitim veren Nekdarinyan Ermeni Okulu, 1846'da Galatasaray'da açılan Naregyan Ermeni Okulu, Samatya'da 1872 yılında açılan Akabyan Kız Yatılı Okulu bulunmaktadır.[114] Sosyokültürel yapı içinde Ermenilerin eğitim kurumlarına paralel olarak incelenmesi zorunlu olan bir diğer unsur da yazım hayatıdır: Bilinen en eski İstanbul tarihi yazarının bir Ermeni seyyahı olduğu, seyyahın XV. yüzyılda, fetihten önce İstanbul'a gelerek Bizans kiliseleri hakkında bilgi verdiği ifade edilmektedir. Bu seyyahın kitabı günümüze gelmemekle birlikte Engürülü Rahip Abraham'ın bıraktığı 98 kıtalık *Fetihnâme* günümüze kadar gelebilen İstanbul tarihine ilişkin kıymetli bir eserdir. İstanbul'un fethi hakkında bilgi veren bir başka Ermeni yazar da Bitlisli Rahip Arakel'dir. Metin 1957'de Erivan'da, Hagop Anasyan tarafından *İstanbul'un Düşüşüne Dair Ermeni Kaynakları* ismiyle neşredilmiştir. 1643 yılında vefat ettiği tahmin edilen Kemahlı Rahip Krikor'un *Vekayinâme*'si de İstanbul'daki olayları nakletmesi açısından önem arz etmektedir. Eremya Çelebi Kömürciyan, Ermeni yazarlar arasında en çok öne çıkan yazar olarak tanınmaktadır. İstanbul'un tarihi ile ilgili olarak Eremya Çelebi'nin telif ettiği eserler şunlardır: *Ruznâme, İstanbul'un 1660 Yılı Yangınının Tarihi, İstanbul Tarihi* ve *Vekayinâme*. Eremya Çelebi'nin *Ruznâme*'si 1939'da Ermenice olarak neşredilmiştir. Eserde 1648-1662 yılları arasındaki olaylar anlatılmaktadır. Eremya Çelebi İstanbul'un en büyük yangınını anlattığı ikinci eserini ise 1672 yılında kaleme almıştır. Eremya Çelebi'nin en çok tanınmış olan bu eseri, *İstanbul Tarihi* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve neşredilmiştir. Kitap XVII. yüzyıl İstanbul'unu detayları ile anlatmaktadır. Yayımlanan bu eser günümüze kadar gelen açıklamalarda İstanbul'la ilgili kaynaklar kullanılarak- Hrand D. Andreasyan tarafından okuyuculara sunulmuştur. Eremya Çelebi'nin *Vekayinâmesi* ise henüz neşredilmemiştir. Eremya Çelebi'den başka İstanbul'un tarihi ile ilgili eser

110 Ergin, *Maarif Tarihi*, s. 756.

111 Günay Göksu Özdoğan v.dğr., *Türkiye'de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş*, İstanbul 2009, s. 238.

112 Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi*, s. 315.

113 Süleyman Büyükkarcı, *İstanbul Ermeni Okulları*, Konya 2003, s. 42, 43.

114 Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi*, s. 313-331.

veren yazarlardan Sarraf Sarkis Hovhanneasyan'dır. XIX. yüzyılın başlarında kaleme aldığı *İstanbul Tarihi* isimli eseri 1967 yılında Ermeni Patrikhanesi tarafından neşredilmiştir. Kozmas Gomidas Kömürciyan da *İstanbul'un Topografik Tasviri* isimli bir eser bırakmış 1993 yılında da *XVIII. Yüzyılın Sonunda İstanbul* ismiyle neşredilmiştir. Avedis Berberyan, Hosep Vartan Paşa, Harutyun Mırmıryan, Simon Eremyan, Vahram Torgomyan, Yetvart Alyanakyan, Hovnan Palakaşyan, Bimen Zartaryan, Gevont Dayyan gibi müellifler de İstanbul'un tarihine ilişkin eser vermişler ancak bunların pek azı neşredilebilmiştir.[115]

Kitap neşrinden başka Ermenilerin kültürel hayatlarında süreli yayınlar da önemli yer tutmaktadır. Bilhassa kilisenin etkisiyle yayın yapan kimi neşirler, Ermenileri kışkırtan yapılarıyla öne çıkmaktadır. Tespitini yapabildiğimiz kadarıyla Ermeni harflerle Türkçe ve Ermenice kırkın üzerinde süreli yayın bulunmaktadır. İstanbul'da yayınlanan ilk Ermeni gazetesi *Tidak Püzantyan*'dır. 1812'de yayınlanmaya başlanan gazetenin yayın hayatı üç sene sürmüştür. İki haftada bir yayınlanan gazete, Venedik'te kurulan ve Ermeni milliyetçiliğinin doğuşuna hizmet eden Mehitarist Birliği'nin yayın organıdır. O yüzden Ermeniceye özel önem verilmiş ve Ermenice yayınların öncüsü olarak değerlendirilmiştir.[116] *Takvîm-i Vekâyî*'nin Ermenice basılması ise Osmanlı Devleti'nde bir dönüm noktası olarak görülebilir. Ermenice olarak da İstanbul'da basılan, Osmanlı'nın ilk resmî gazetesi, Rum tercümanlar vasıtasıyla Rumca da basılmıştır. Gazetenin Ermenice olarak basılan nüshası ise *Devlet-i Âlî Osmânî Gazetesi* ismiyle yayınlanmıştır. Ermeni Patrikhanesi, 1849 yılında Ermeniceye tercüme ettirilerek kendilerine verilen gazetelerin, Ermeniceye tercüme ettirilmeden Türkçe olarak verilmesine dair Osmanlı Devleti'ne başvurmaları hayli ilginçtir. Devlet bu istek karşısında gazetenin Ermenice olan baskısına son vermiş ve matbaada tercüme için çalışan Ermeni işçilerin görevine de son vermiştir.[117] Ermeni Patrikhanesi'nin neden böyle bir tavır sergilediği ise merak konusudur. İlk olarak aklımıza Ermenice bilenlerin sayısının azlığı ya da matbaada çalışanların Ermeni Patrikhanesi ile sorunlarının bulunduğu gibi nedenler gelmektedir.

Alfred William Churchill tarafından 1839'da kurulan ilk özel gazete *Cerîde-i Havâdis* de Ermeni harflerle Türkçe olarak basılan ilk gazetedir.[118] Gazetenin Ermeni harflerle Türkçe olarak basılan bu bölümünün redaktörü Haçadur Oskanyan'dır.[119] Gazete, devlet aleyhine yazılar neşretmeye başlamasıyla birlikte imtiyaz sahipliğine Mehmed Nuri Efendi getirilmiş, Churchill bu atamadan sonra *La Turqia* isimli başka bir gazete daha çıkarmaya başlamıştır. Aleyhte yazılara devam eden bu gazete de, *Cerîde-i Havâdis*'le birlikte 1885 yılında kapatılmıştır.[120] *Cerîde-i Havâdis* gazetesinin redaktörü Haçadur Oskanyan tarafından 1840 yılından itibaren çıkarılmaya başlanan *Aztarar Püzantyan* isimli gazete önce Ermenice sonra da Ermeni harflerle Türkçe olarak basılmıştır. 1841 yılında yayın hayatına son veren gazete,[121] 1794 yılında yayımlanmaya başlanan ve ilk Ermenice süreli yayın olarak nitelenen *Aztarar* gazetesi ile farklıdır. *Aztarar* gazetesi de Papaz Harutyun Şımavonyan tarafından iki yıl süreyle çıkarılmıştır.[122] Doğrudan İstanbul Ermeni Patrikliği tarafından desteklenen *Hayastan* isimli gazete 1846-1852 yılları arasında yayımlanmış ve Ermeniler arasında yayılma eğiliminde olan Protestanlarla mücadele etmiştir. 1891-1896 yılları arasında yayın yapan *Hayrenik* isimli dergi de İstanbul Ermeni Patrikliği'nin yayın organı olarak tanımlanmaktadır.[123]

Ermeni gazeteleri arasında yayın hayatı en uzun olanlardan *Avedaper*, 1855-1915 yılları arasında Ermenice olarak yayınlanmıştır.[124] Günlük yayın yapan gazetenin misyonerler tarafından kurulduğu ve desteklendiği ifade edilmektedir. Ermenilerin Protestanlaştırılması amacına hizmet eden gazete Amerikalı misyoner Joseph Greene tarafından çıkarılmaktadır.[125] Aynı gazetenin 1854 yılında Ermenice, 1857'de Ermeni harflerle Türkçe olarak yayınlandığı da aktarılmaktadır. 1872 yılında gazete çocuklar için de ayrı neşirler yapmıştır.[126] İstanbul'un fethinin bir dizi yazı hâlinde yayınlandığı

115 Pamukciyan, *İstanbul Yazıları*, s. 12-20; ayrıca bk. Y. G. Çarkçıyan, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler,* İstanbul 2006.

116 A. J. Hacikyan-N. Ouzounian-G. Basmajiyan ve E. S. Franchuk, *The Heritage of Armenian Litarature,* Detroit, Michigan 2002, II, 56.

117 BOA, Cevdet Maarif, D. 5 G. 215.

118 Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi*, s. 366.

119 H. A. Stepanyan, *Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar Bibliyografyası (1727-1968)*, İstanbul 2005, s. 555.

120 BOA, Yıldız Perakende, D. 9 G. 13.

121 Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi,* s. 367.

122 K. Tololyan, "Textual Nation: Poetry And Nationalism in Armenian Politic Culture", *Intellectuals and the Articulation of the Nation,* Michigan 2001, s. 93.

123 Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi,* s. 367; A. K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria Under Ottoman Dominion*, Boston 1964, s. 74.

124 P. Fesch, *Constantinople Aux Derniers Jours D'Abdulhamit*, New York 1971, s. 67.

125 J. Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, Boston 1910, s. 108.

126 T. Laurie, *The Ely Volume: Or, The Contributions of Our Foreign Missions*, Boston 1882, s. 216.

İSTANBUL'DA ERMENİLER: KİLİSE VE GELENEK (XX. YÜZYIL)

CANAN SEYFELİ*

Bu çalışma, XX. yüzyıl İstanbul[1] Ermenilerinin kilise ve gelenek ilişkisini ele almaktadır. Cumhuriyet, bu ilişkinin dönüşüm geçirmesinde etkili bir gelişmedir. Ancak, Ermenilerin dinî yaşamlarını belirleyen temel etmenler içerisinde Ermeni Kilisesi ve İstanbul Ermeni Patrikliği başta gelmektedir.

Çalışmanın amacı; kilise ve geleneğin, Ermenilerin varlığını ve bütünlüğünü koruduğunu ortaya koymaktır.

Yüzyıldaki değişimlerin anlaşılması için konu önce İstanbul Ermeni Patrikhanesi başlığı altında Ermeni Kilisesi'nin genel yapısı ve Osmanlı'daki biçimlenmeden hareketle ele alınmıştır. Ardından İstanbul Ermenilerinin dinî yaşamını belirleyici kilise-cemaat ilişkisi sakramentler teolojisi doğrultusunda işlenmiştir. Aynı şekilde cenaze ritüeli ile yortular, ayrı başlıklarda değerlendirilmiştir. Son olarak İstanbul Katolik Ermenilerinin durumlarından bahsedilmiştir.



1- Surp Kevork Kilisesi

İstanbul Ermeni Patrikhanesi

Patrik (badriark),[1] kilise hiyerarşisinde ruhani anlamda piskopos derecesindedir. Ancak idari anlamda görevleri bakımından üst rütbedir. Bu nedenle gatoğigos ile aynı durumdadır. Fakat Ermeni Kilisesi'nde geleneksel kabul, gatoğigosun başlider olduğu yönündedir. Oysa Hristiyan teolojisinde tek lider vardır. Bunu Antakyalı Ignatios (d. 30-ö. 107), evrensel kilisede tek piskopos olduğunu belirtirken[2] üç temel hiyerarşiden (diyakon, papaz ve piskopos) bahseder. Bu rütbeler ruhban takdisi sakramentiyle alınır. Başpiskopos, patrik ve gatoğigos gibi idari görevler ise sonradan gelişmiştir ve veriliş ayinleri sakramental değildir. Katolik Kilisesi, tek ruhani lider kabul ettiği papa takdisini de sakramental kabul ederek dogmalaştırmıştır. Ancak, Ermeni Kilisesi'nde tek ruhani liderlik meselesi hâlen tartışmalıdır.[3]

* Dicle Üniversitesi

1 Çalışmada Batı Ermenice transkripsiyon metodu kullanılmıştır.

2 Ignatius, "The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans", *Ante Nicene Fathers*, c. 1, Bölüm VIII.

3 Canan Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*, Diyarbakır 2011, s. 403-437.

dergi olan *Mecmûa-i Havâdis*, 1852-1863 yılları arasında Ermeni harflerle Türkçe olarak neşredilmiştir. Ayda bir yayınlanan dergi sonra haftada bir yayınlanmaya ve en sonunda da gündelik olarak çıkarak gazete hüviyetine bürünmüştür. Gazete; siyasi, idari, ilmî ve zirai konuları içeren yazılar neşretmiştir. Gazete, Hovhannes Mühendisyan, Bogos Kirişçiyan ve *Mecmûa-i Havadis* matbaalarında basılmıştır.

Gazetenin ayrıca *İlâve-i Mecmûa-i Havâdis* ve *Rûznâme-i Mecmûa-i Havâdis* isimli ekleri de neşredilmiştir.[127] Garabed Panosyan tarafından çıkarılan *Manzûme-i Efkâr*, Ermeni harflerle Türkçe neşredilmesinin yanı sıra, Osmanlı Devleti lehinde yaptığı yayınlarla dikkat çekmektedir. Zaman zaman devletten ödenek de alan gazete, 1890 yılında yayınladığı bir yazı nedeniyle kapatılmıştır. Panosyan'ın devletten af talebinde bulunarak, gazetesini birkaç ay sonra tekrar açtırmasıyla birlikte yayınlanmaya başlanan gazete, kapatılmasına neden olan aleyhte yazılardan uzak durduğu gibi, Ermeni fesat yuvaları hakkında da devlete bilgi vermiştir.[128] Aynı tarihlerde gazetenin Türkçenin önemine dair yazılar da yayınlayan Panosyan, içine düştüğü maddi çıkmazdan dolayı gazetesini 1900 yılında Hovhannes Ferid Efendi'ye devretmiştir.[129]

1852 yılından 1907 yılına kadar çıkarılan *Masis* gazetesi, Ermeni gençlerin çıkardığı bir gazete olarak bilinmektedir. Editörlüğünü Paris'te eğitimini tamamlayan Garabed Ütücüyan'ın yaptığı gazete siyasi içeriklidir. Önceleri gazete olarak çıkarılan *Masis*, daha sonra dergiye dönüştürülmüştür. Yayın dili Ermenice olan derginin editörü Ütücüyan'ın devletten tahsisat aldığı da aktarılmaktadır.[130] Matteos Ayvatyan tarafından 1869-1872 tarihleri arasında çıkarılan *Ararat*, haftada bir yayınlanan gazetedir. Siyasi, ticari ve edebî bir gazete olarak tanımlanan *Ararat*, kapandıktan yaklaşık dört yıl sonra tekrar yayınlanmaya başlanmıştır. Hem Ermenice hem de Ermeni harflerle Türkçe olarak yayınlanan gazeteyle aynı isme sahip Erivan'da ve Amerika'da da yayınlar yapıldığı bilinmektedir. Kapanma tarihi tartışmalı olmakla birlikte, gazetenin tekrar yayına başladıktan sonra 1919 yılına kadar çıkarıldığı aktarılmaktadır.[131]

1885'ten 1913 yılına kadar çıkarılan *Cerîde-i Şarkıyye* isimli gazetenin sahibi Dikran Civelekyan, yaptığı yayınlardan dolayı Ermeniler tarafından baskı altına alınmış ve tehdit edilmiştir. Devlet, Dikran Efendi'ye destek vermiş, tehditler karşısında gazetesini kapatmasına müsaade etmemiştir. Dikran Efendi'yi tehdit edenlerin fesat çıkarmak isteyenler olduğu ifade edilmiş ve yakalanarak cezalandırılacağı da bildirilmiştir. Nitekim Dikran Efendi, gazetesini tekrar çıkarmaya başlamış, vefatından sonra da mirasçıları gazetenin 1913'e kadar çıkarılmasını sağlamışlardır.[132] *Aravelk* gazetesi, yaptığı siyasi yayınlar yüzünden zaman zaman kapatılsa da uzun sayılabilecek bir süre yayında kalmıştır. 1884'te yayına başlayan gazetenin ne zaman kapandığına dair bilgimiz olmamakla birlikte 1899 yılında hâlen çıkarıldığına dair vesika mevcuttur.[133] Gazetenin imtiyaz sahibi olan Stephan Damadyan'ın, Avrupa'daki gazetelerden makaleler iktibas etmesi ve sık sık Amerikalı muhabirlerle konuşması, hem gazetenin belirli aralıklarla kapatılmasına hem de bazı yazarlarının tutuklanmasına yol açmıştır. Bu konuda devlet tarafından sık sık uyarılan Damadyan, gazetesinde devlet aleyhine yayınlara devam etmiş ve 1892'te gazetesinin sürekli kapatılmasına karar verilmişti. Ancak daha sonra gazetenin yayınına tekrar müsaade edilmiştir.[134] Bu gazetelerden başka, Ermeniler tarafından İstanbul'da çıkarılan süreli yayınlar şunlardır: *Araşaluys Araratyan, Aravelyan Mamul, Purasdan, Noyyan Ağavni, Arevelyan Tar, Meğu, Ser, Münâdî-i Erciyas, Jamanak, Aravelyan Poğ, Cihan, Mecmûa-i Ahbâr, Mecmûa-i Ulûm, Badger, Luys, Püzantion, Punç, Hanrakidag, Pazmaveb, Tercümân-ı Efkâr, Nıvak Osmanyan, Ahbâr-ı Konstantıniyye, Zvarçakhos, Zohal, Cerîde-i Ticaret, Vard Kesaryo, Mecmûa-i Ekber, Ma'mûl, Mecmûa-i Fünûn, Begasyan Trçnik*.[135]

Ermenilerin yazım alanında İstanbul'un kültürel yapısına katkı sağladıkları bir gerçektir. Aynı şekilde mimari sahada da Ermeni usta ve sanatkârların yaptıkları binalar, İstanbul'un özellikle XIX. yüzyıldaki yeni çehresi olmuştur. Zira Ermeni Balyan ailesinin gençleri, Avrupa'da eğitim almış ve gördüklerini Osmanlı Devleti'nde pratiğe dökmüşlerdir.[136] Doğu ile Batı'nın Rönesans stillerini sentezleyen, beyaz mermerlerin alabildiğine kullanıldığı, pencere ve büyük kapılara işlenen oymalarla ve binaların etrafını

127 Dabağyan, , s. 368

128 BOA, Yıldız Perakende Jurnal, D. 27 G. 87.

129 BOA, Dahiliye Mektubi Kalemi, D. 2445 G. 113.

130 BOA, Dahiliye Mektubi Kalemi, D. 1835 G. 41.

131 Pamukciyan, *İstanbul Yazıları*, s. 189.

132 BOA, Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme, D. 626 G. 47.

133 BOA, İrade Dahiliye, D. 1355 G. 1316.

134 BOA, Dahiliye Mektubi Kalemi, D. 1835 G. 41.

135 Geniş bilgi için bk. Cahit Külekçi, *Sosyo-Kültürel Açıdan Ermeniler ve Türkler [İstanbul Ermenileri]*, İstanbul 2010, s. 365-389.

136 D. Behren-S. Vernoit, *Islamic Art in the 19th Century*, Brill 2006, s. 24.

XX. yüzyılda İstanbul Ermenilerini ve Patrikhane'nin idari yapısını etkileyen gelişmelerin başında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş yer almaktadır. Geçiş döneminin patriği I. Zaven Yeğyayan (1913-1915, 1919-1923) Lozan Barış görüşmelerinden sonra, 1922'de firar ettiğinde hükûmet patriklik seçimine karışmayacağını bildirmiştir. 1863 Nizamnâmesi[4] uyarınca Kevork Arslanyan, patrik kaymakamı (1922-1927 ve 1944-1951) olarak görev yapmıştır.[5] Patrikhane'nin idaresi, yeniden düzenlenmediği için geçerli nizamname ve Cumhuriyet kanunları mucebince yürütülmüştür. Komisyonlar süreç içerisinde sakıt olurken, 1934 Vakıflar Kanunu ve sonradan yapılan değişiklikler, kendiliğinden biçimlendirmiştir.[6] Ruhani meclis varlığını devam ettirmiş, ancak Patrikhane dışındaki kuruluşlar tüzel kişiliğe sahip olmuşlar ve mütevelli heyetiyle idare edilen vakıflara dönüşmüşlerdir.

1950'de Karekin Haçaduryan'ın seçiminde Bakanlar Kurulu'nca bir defalığına mahsus seçim kararnamesi çıkarılmıştır. Buna göre, daha önce de varolan sürekli ruhani meclis yeniden oluşturulacaktır, ancak seçim için sivil ve ruhani delegeler (seçim heyeti) belirlenecektir. Her kilise cemaatinden iki sivil ile kilisenin papazı, delegeleri oluşturacaktır. Patrik namzetlerinin şartları da belirtilmiştir. Beş aday arasından patrik seçilen Karekin Haçaduryan, Mart 1951'de yemin ederek asasını almıştır. Böylece patrik kaymakamı ve genel delegeler meclisi sakıt olmuştur.

Bazı sivil Ermeniler, cemaate ait müşterek malların idaresi ve kiliseleri ilgilendiren vakıfların koordinesi için "Merkez Mütevelli Heyeti" adıyla "genel cismani meclis"in yerini dolduracak sivil bir yönetim kurulu oluşturmak istemişlerdir. 13 Mart 1954'te 14 kişilik heyet seçilmiş ve on gün sonra hükûmetçe onanmıştır. Ancak, Eylül 1961'de merkezî idare komisyonu kaldırılmış ve dolayısıyla 1863 Nizamnâmesi'ndeki komisyonlar da kalkmıştır. 1863 Nizamnâmesi'ndeki sürekli cismani ve ruhani meclisler, patrik seçimini gerçekleştirecek geçici delegelere dönüştürülmüştür.

1961'de Haçaduryan'ın ölümüyle patrik vekili ve ruhani meclis başkanları, patrik seçim toplantısı için izin istemişlerdir. Bakanlar Kurulu, 30 maddeden oluşan patrik seçim kararnamesi çıkartmıştır (18 Eylül 1961). Patrikhane, seçimin nasıl yürüyeceğine dair 11 maddelik bir tutanak hazırlamıştır. Bu tutanak sonraki seçimlere de yol gösterici olmuştur. Sırasıyla önce patrik seçimiyle sakıt olacak ruhani meclis üyeleri ve kilise yönetim kurullarının üyeleri tarafından bir seçim teşebbüs heyeti (patrik vekiliyle birlikte 14 üye) kurulur. Seçim heyeti "patrik seçim yönetmeliği"ni gözden geçirir ve valilik kanalıyla seçim için izin ister. Cevaba binaen seçim tarihi belirlenir. Patriği seçecek sivil ve ruhani delegeler seçimi yapılır. Buna göre, 82. Patrik I. Şnorhk Kalusdyan çoğunluk sistemiyle seçilmiştir. Sonuç patrik vekiline bildirilmiş ve delegeler kurulu lağvedilmiştir. Patriklik asasını tevdi töreni Kumkapı Meryemana Kilisesi'nde yapılmıştır.

18 Nisan 1990'da Başbakanlık 8 maddelik yeni bir Ermeni Patriği Seçim Esasları belirlemiştir. Ancak bu esaslara itiraz edilmesi nedeniyle bazı karışıklıklar oluşmuştur. Bunun üzerine 1961 seçim usulü uygulanmış ve 83. Patrik II. Karekin Kazancıyan seçilmiştir. 1998'de ise tek farkla



2- Surp Kevork Kilisesi'nin avlusundaki ayazma

4 *Azkayin Sahmanadrut'ivn Hayots (Nizamnâme-i Millet-i Ermeniyân)*, İstanbul 1279, s. 11-54. Ayrıca bkz. Arşag A. Alboyac'ean, "Azkayin Sahmanadrut'ivn, ir Tsakumı yev Girar'ut'ivnı", *1910 Intartzag Oratsoyts S. P'ırgiçean Hivantanatsi Hayots*, İstanbul 1910, s. 323 vd.

5 Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara 2005, s. 166.

6 "Vakıflar Kanunu", *Düstur,* Üçüncü tertip, Ankara 1935, c. 16, s. 1293-1294; "Vakıflar Kanununun Bazı Maddelerinin Tadiline Dair Kanun", *Düstur,* Üçüncü tertip, Ankara 1956, c. 19, s. 731-732.



16- Surp Kevork Kilisesi

çeviren büyük ama gösterişli duvarlarla Balyanların mimarisi göz kamaştırıcıdır.[137] Bali Kalfa'nın oğlu olan Kirkor Balyan, Ermeni mimarlarının en önde gelen ismidir. Kardeşi Senekerim Balyan ile birlikte Kirkor Balyan, Sarayburnu'ndaki sarayı, Beşiktaş'taki sarayı, Aynalıkavak Kasrı, Selimiye ve Beyoğlu kışlaları, Nusretiye Camii, Darphane-i Âmire binasını inşa etmiş; aynı aileden Garabet ve Nikogos Balyan da İstanbul'a Dolmabahçe Sarayı'nı kazandırmıştır. Dolmabahçe Camii de muhtemelen Garabet Balyan'ın[138] eseridir.[139] Nikogos Balyan, Paris'te tamamladığı eğitimin ardından İstanbul'da Avrupa mimarisini öğretebilmek için bir sanat okulu açmış ve Avrupa'dan gelen mimarlarla birlikte burada dersler vermiştir. Mimarlığın dışında kendisi gibi Paris'te eğitim gören Ermeni arkadaşları ile birlikte, 1863 *Ermeni Milleti Nizamnâmesi*'nin hazırlanmasında da etkin görev almış ve Sultan Abdülmecid'in takdirine mazhar olarak padişahın danışmanlarından olmuştur.[140] Garabet Balyan'ın diğer oğlu, Nikogos'un kardeşi Sarkis Balyan da Çırağan Sarayı, Beylerbeyi Sarayı, Beşiktaş-Akaretler'deki daireler, Ortaköy Camii, Zeytinburnu Barut Fabrikası, Adile Sultan Sarayı, Yıldız Sarayı'nın Baş Mabeyn Kısmı, Galatasaray Lisesi, Malta Köşkü, Balta Limanı Yalısı, Çağlayan Kasrı, Ayazağa Köşkü, Hamidiye Saat Kulesi gibi binaları İstanbul'a kazandırmıştır.[141]

Balyan ailesinin bu şekilde devlet nazarında değer kazanması, diğer önde gelen Ermeni aileleri arasında bir huzursuzluğa neden olduğu ve Sarkis Balyan'ın, inşaatlardan haksız kazanç sağladığı yönünde şikâyetlerin artmasına sebep olmuş ve Sarkis Balyan'ın mallarına geçici bir süre el konulmuştur. Yapılan incelemeler sonucu Sarkis Balyan'ın malları iade edilmiş ve herhangi bir usulsüzlüğe rastlanılmamıştır.[142] Balyan ailesi gibi Manas ailesinin de İstanbul'un önde gelen ailelerinden birisi olduğu bilinmektedir. Saray ressamlarının yetiştiği bu aileden özellikle Sebuh Manas, Avrupa'da eğitim almış ve Sultan Abdülmecid'in takdirine mazhar olmuştur. Sultan Abdülmecid'in portlerini yapan Sebuh Manas'ın telif ettiği *Fenn-i Mi'mârî-i Osmânî* isimli kitabı da henüz neşredilmemiştir.[143] Aleko adıyla tanınan Aleksandr

137 E. Frossard, *The French Pastor at the Seat of the War*, London 1856, s. 132.

138 BOA, Maliyeden Müdevver Defter, D. - G. 10536.

139 K. Pamukciyan, *Biyografileriyle Ermeniler*, İstanbul 2003, s. 99.

140 Pamukciyan, *age.*, s. 96.

141 BOA, Maliyeden Müdevver Defter, D. - G. 10722 / 10536, BOA, Yıldız Perakande Hazine-i Hassa, D. 8 G. 8.

142 BOA, Yıldız Mütenevvi, D. 54 G. 38.

143 BOA, Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme, D. 463 G. 17.

seçmen yaşı 21'den 18'e çekilerek uygulanmış ve günümüzdeki 84. Patrik II. Mesrop Mutafyan seçilmiştir.[7]

Bugün Patrikhane'nin idaresi, Mutafyan'ın rahatsızlığı nedeniyle 2010'da patrik genel vekili seçilen başpiskopos Aram Ateşyan tarafından yürütülmektedir. Patrikhane'nin yargı alanı Türkiye ve Girit Ermenilerini kapsamaktadır. Eçmiadzin Gatoğigosluğu'na bağlıdır. Ahtamar Gatoğigosluğu Cumhuriyet'e geçiş sürecinde ortadan kalkmıştır. Sis Gatoğigosluğu aynı süreçte Lübnan-Antilias'a taşınmıştır. Kudüs Patrikliği de Türkiye sınırları dışında kalınca, yargı alanından çıkmıştır.

Patrikhane'nin idaresinde eski İstanbul'da 16, Boğaz'ın Avrupa yakasında 12, Anadolu yakasında 7, Adalar'da 1, Ahtamar'la birlikte Anadolu'da 7 ve Girit'te 1 kiliseyle altı bölge vardır. Yaklaşık 110 ruhaniden dördü piskopostur. 80.000'e yakın Ermeni nüfusunun hemen tamamı İstanbul'da yaşamaktadır. 20 kilise korosu; 3 vakıf, 2 yetimhane, 2 lise, 1 hastane kurumları vardır. 11 ilköğretim, 4 lise cemaat okulu vardır. 20 dernek, 7 basın kuruluşu, İstanbul'da 16 mezarlıkları vardır.[8]

Kilise, Cemaat ve Sakramentler

Hristiyan teolojisinde kilise, cemaat anlamına gelmektedir. Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'in kendisinin de kilise olarak tanımlanması söz konusudur. Buna göre kilisenin başı İsa'dır, bedeni ise Hristiyan cemaattir. Bu nedenle tek kilise ve tek Mesih vardır. Bu durum Mesih sakramenti (sırrı) olarak da tanımlanmıştır. Hristiyanlıkta sakramentler ile diğer ayin ve uygulamalar da "Mesih sırrı" fikri üzerinden gelişmiştir.

Ermeni Kilisesi yedi sakramenti kabul eder. Bunlar vaftiz, mühürleme, tövbe, evharistiya, evlilik, ruhban takdisi ve hasta yağıdır. Vaftizle kişi, cemaate-kiliseye katılırken Mesih'in bedeninde bir uzuv/hücre olur. Mabet anlamındaki kilise de İsa Mesih'i ve cemaatini temsil eder. Vaftizde yeniden doğum, kilisede gerçekleşirken kişi Mesih'e katılır. Mühürleme sakramenti bu katılımı güçlendirir, damgalar ve Mesih'te yaşamın başlamasını sağlar. Tövbe sakramentiyle Hristiyan, manevi hastalıklar olan vaftiz sonrasındaki günahlarından arınır. Evharistiyada İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüştüğüne inanılan ekmek ve şarabı (komünyon) alır. Böylece, İsa Mesih'teki birliğin ve canlılığın gıdası alınmış olur. Evlilik, Mesih'in bedeninde iki karşıt cinsin sevgi ve sadakatle bir olmasıdır ve İsa Mesih'in kilisesiyle manevi evlenmesi gibi en büyük sakramenttir. Bu bedenin başkâhini İsa'dır ve ruhban takdisi sakramentiyle bedenin iskeletini oluşturan ruhbanlar atanmış olur. Hasta yağı ise İsa Mesih bedenindeki hücrelerin hastalıklarının iyileşmesi, günahlarından arındırılması anlamına gelir. Ancak Ermeni Kilisesi'nde hasta yağı, hemen hiç uygulanmayan bir sakramenttir.[9]

İstanbul Ermenilerinin tamamının kilise, cemaat ve sakramentlerin anlamlarını bildiklerini söylemek imkânsızdır. Bu konu üzerinde yapılmış bir araştırma yoktur. Ancak, koro-dernek üyesi aktif grupta yapılan araştırmada, kendisini dindar olarak görenler %11 iken, en az haftada bir defa kiliseye gitme sıklığı %39'dur. Fakat hiç gitmeyenler ve cevap vermeyenler ancak %4 kadardır.[10] Bu durum, zikri geçen anlamın İstanbul kiliselerinde din görevlilerinin vaazlarında ve bütün ayinlerin geleneksel içeriğinde mutlaka bulunduğunu, dolayısıyla kilisenin cemaatin birliği anlamına geldiğini bilmeyenin çok az olduğunu göstermektedir. İstanbul Ermenilerinin önemli bir kısmı için kilisenin cemaati temsil ettiği anlaşılmaktadır. Fakat Patrikhane'nin geçmişten gelen sivil yetki ve sorumlulukları bölünmüş bir zihin ve algı yapısına, dinî ve siyasi karmaşıklığa yol açmaktadır. Bunun yanında azınlık olmanın/kabul edilmenin verdiği rahatsızlıkla birlikte, kilise/din etrafında bütünleşen, varlığını koruyan bir cemaatin de oluşmasını sağlamaktadır.

Cenaze Ritüeli

Sakramentlerden sonra İstanbul Ermenilerinin hayatında önemli bir yer kaplayan uygulama ölüleri anma gelenekleridir. Bunların başında cenaze törenleri, kırkı, senesi gibi ritüel uygulamalar gelmektedir. Beş büyük yortudan sonraki günler, ölüleri anma (hişadag mer'elots) günleridir. Patrikhane'nin görevlerinin başında gelen bu ritüel uygulamalarda papazlar ailelerle beraber mezar başında ayin yaparlar. Bu ayinler, inanan Ermeniler için yaşamda ve ölümde Mesih'in kilisesinde bir olmayı hatırlatır, geçmişle bağların kuvvetlenmesini sağlar. İstanbul'da mezarlıklarda icra edilen ayinlerde mum, çiçek, tütsü yer almaktadır. Bu ayinler merhumun senesi, kırkı gibi günlerde, başka şehir veya ülkelerden gelen ailelerin fırsat bulduğu günlerde icra edilmektedir. Cenaze

7 Murat Bebiroğlu, "Patrik Seçimi", (22.11.2009), http://www.hyetert.com.

8 *Ajanda-Oradedr 2010 (Kilise Takvimi)*, İstanbul 2009.

9 Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*, s. 487-493.

10 Günay Göksu Özdoğan v.dğr., *Türkiye'de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş*, İstanbul 2009, s. 321.

Manas da, son saray ressamı olan Zenop Manas gibi padişah portreleri yapmış ancak Edgar Manas, İstiklal Marşımızın orkestrasyonunu gerçekleştirerek, Manas ailesi içinde en tanınanı olmuştur. Müzisyen olduğu kadar müzik hocası da olan Edgar Manas, Ermeni okullarında solfej dersleri de vermiş ve Hampartsum Limonciyan'dan sonra Ermeni müziğinin önde gelen isimlerinden olmuştur.[144] 1768'de İstanbul'da doğan 1839'da vefat eden Hampartsum Limonciyan, Ermeni müzisyenlerinden Zenne Bogos'un talebesidir. III. Selim tarafından saraya kabul edilen Hampartsum, Batı notasında "mi" ve "si" diyezlerinin bulunmaması sebebiyle, yeni bir nota sistemi geliştirmiştir. Bulduğu yeni nota sistemi Andon Düzyan ve yeğeni Hagop Düzyan tarafından geliştirilmiş, notaya kendi ismi verilmiştir. Hampartsum notasıyla ilk olarak Tanburî İzak'ın bayatî peşrevi bestelenmiştir.[145]

Hampartsum'dan başka Ermeni müziğinin en önde gelen isimlerinden birisi de Tatyos Ekserciyan'dır. Tatyos Efendi 1858'de İstanbul'da doğmuş ve 1913 yılında vefat etmiştir. Tanburî Cemil Bey ile birlikte çalışan Tatyos Efendi kemanî olarak bilinmektedir.[146]

Millet-i Sâdıka'dan Sonrası

1874-1884 yılları arasında İstanbul patriği görevini sürdüren II. Nerses Varjabedyan, merkezi Erivan'da bulunan Ecmiyadzin Katogigosluğu vasıtasıyla Ruslara ulaşarak, Osmanlı Devleti'nin Doğu Anadolu'daki topraklardan geri çekilerek Ermenilere tahsis edilmesini istemiş, Ayestefanos'taki Rus Çarı Nikola ile görüşerek, Doğu Anadolu'nun Ruslar tarafından işgalini, bu olmazsa Bulgaristan'a olduğu gibi Ermenilere de özerklik verilmesini, bu da mümkün değilse bölgede Ermenilere özel ıslahatların yapılması gerektiğini beyan etmiştir.[147] Ermeniler arasında yayılmaya başlayan Katolik ve Protestan mezheplerinin taraftarlarının Gregoryan Ermeni Kilisesi ile olan gerginlikleri, devlet içinde hem dünyevi hem de uhrevi yetkileri bünyesinde toplayan patriklik makamının otoritesini sarsmış, yabancı müdahalelerin tesiriyle Ermeni cemaati XIX. yüzyılın ortalarında tamamen parçalanmıştı. Katoliklerin ve Protestanların ayrı bir millet olarak devlet tarafından tanınması ise İstanbul Ermeni Patrikliği'nin devlete karşı tavır almasına netice vermişti. Tanzimat'la başlayan sınıflar arası farkların ortadan kalkma eğilimi, Ermeni aristokrasisini de derinden etkilemiş, aristokratların yanı sıra halkın da kilisenin yönetiminde yer almaya başlaması, İstanbul Ermeni Patrikliği'ni devletten koparma noktasına getirmişti. 1863'te ilan edilen *Ermeni Milleti Nizamnâmesi*'nde yer alan hükümler çerçevesinde dünyevi konseyin yarısının halk tabakasından oluşturulması, önde gelen ailelerin kilisenin dışında kalmasıyla sonuçlanmıştı ve bu durum, patrik ile önde gelen aileler [âmiralar] arasında paylaşılan mutlak iktidarın bölüşülmesini zorunlu hâle getirmişti. Bütün bu gelişmeler Ermeni Kilisesi tarafından tehlikeli bulunmuş ve kilisenin kontrolü altında ayrılıkçı komitelerin örgütlenmesi gerçekleşmiştir. Hınçak ve Taşnak komiteleri başta olmak üzere, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde örgütlenen ayrılıkçı komiteler, silahlı mücadelelerini müstakil Ermenistan fikrine bina etmişlerdir.

Komitelerin tertip ettiği 1890'daki Kumkapı yürüyüşü ve özellikle II. Abdülhamid'e suikast girişimi, toplumlar arası ayrışmayı hızlandırmıştır.

Sonuç

Görüldüğü üzere Ermeni toplumunun var olduğu yüzyıldan itibaren kilise, diğer bir ifadeyle din, toplumun temel dinamiğini oluşturmuştur. Ermeniler, toplum olarak karakterlerini kiliselerine bağlı olarak geliştirmişler, din adamlarının faaliyetleri neticesinde toplum içinde sükûneti ya da karmaşayı yaşamışlardır.

Netice itibarıyla VII. yüzyıldan itibaren Müslümanlarla, XI. yüzyıldan itibaren Müslüman Türklerle münasebet kurmaya başlayan Ermeni toplumunun, XV. yüzyıldan itibaren İstanbul'da oluşturdukları yaşam alanları, tarihin ilmî ölçütlerde güncelleştirilmesi gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

144 Pamukciyan, *Biyografileriyle Ermeniler*, s. 297.

145 Pamukciyan, *a.g.e.*, s. 290, 291.

146 Mesud Cemil, *Tanburi Cemil'in Hayatı*, İstanbul 2002, s. 132.

147 Mim Kemal Öke, *Ermeni Sorunu*, İstanbul 1996, s. 119.

ritüeli, İsa Mesih'in bedeninde yaşayan bir canın/ruhun ahiretteki göksel kiliseye uğurlanması anlamına gelir. Bu nedenle Ermeni Kilisesi "uğurlama töreni" (huğargavorut'ivn) diye isimlendirmiştir.[11]

Yortular

Ermeni Kilisesi'nde yortular, İsa Mesih, Meryem ve azizleri veya Ermeni tarihinde etkin olmuş şahısları anma üzerine kurulu bayramlardır. Yortuların öncesinde genelde acı ve arınma amaçlı perhiz günleri vardır. Dolayısıyla perhizlerden sonra İsa Mesih'te bir olmanın mutluluğunu simgeleyen sevgi sofralarının yer aldığı yortular gelmektedir. Yortularda halk uygulamaları, Hristiyanlık öncesine uzanan gelenekler yanında sevgi sofralarını tatlandıran yiyeceklerle renklenmektedir. Perhizlerde yağlı yemekler yenmemesi, bir taraftan balık ve bitkisel ürün yemek kültürünün gelişmesine diğer taraftan bayramlarda yağlıların öne çıkmasına sebep olmuştur. Zeytinyağlı yaprak dolması, midye dolması, topik, hindi ve anuşabur (aşure) İstanbullu Ermenilerin bayram sofralarının vazgeçilmezleri arasındadır.[12] Kilisede ayinden sonra kurulan sevgi sofralarında ruhani liderle birlikte yenen yemek; Mesih'te bir olmayı vurgular. Kiliseye giden büyük çoğunluk için özellikle vaftiz, evlilik ve cenaze törenleri ile yılın belli başlı yortuları ve pazar ayinlerindeki evharistiya ritüeli cemaatin kiliseyle bütünleştiği geniş bir alana dönüşmektedir. Kilise takviminde yer verilen birçok aziz adına ayinler düzenlenirken İstanbul kiliselerinin isim günleri de kutlanmaktadır. Şahıs isimleri, aynı isimdeki bir azize adanmış bu kutsal günlerde, isim günleri bulunmayanlar ise Vartanants gibi birçok ismi barındıran hatıra günlerinde kutlanmaktadır.[13]

İstanbul'da Katolik Ermeniler

Osmanlı döneminde ayrı bir millet olarak kabul edilen Katolik Ermenilerin İstanbul Başpiskoposluğu, Cumhuriyet döneminde varlığını sürdürmüştür. Ancak Vatikan, kendi içindeki ruhani yapılanma biçimini, 1928'de Kilikya Gatoğigosluğu'nu yeniden tesis ederek Lübnan'a taşıyıp İstanbul hiyerarşisini Başpiskoposluğa dönüştürdüğünde iki merkezi ayırmıştır. Dördüncü başpiskopos olan Hovannes Çolakyan görevini 1967'den beri yürütmektedir.[14] Günümüzde 12 kilise, 4 okul, 1 hastane ve 1 huzurevi bulunan Katolik Ermenilerin kurumları, vakıflar kanunları çerçevesinde idare edilmektedir. Makamın tüzel kişiliği bulunmamaktadır. Türkiye'de tamamı İstanbul'da yaşayan Katolik Ermenilerin yaklaşık 3.500 kadar olduğu tahmin edilmektedir.[15] Protestan Ermenilerin kiliseleri Gedikpaşa İncili Kilisesi'dir. Krikor Ağabaloğlu, verabadveli olarak görev yapmaktadır. Kilise, vakıf hüviyetindedir.

Sonuç

Ermenileri İstanbul'a taşıyan, bir arada yaşamı hazırlayan, sürdüren, koruyan, birlik ve beraberlik oluşturan, ruhsal bağları güçlendiren temel etmen kilise ve Patrikhane'dir. Hristiyan teolojisinin gereği olan birlik oluşturma ve yaşama, kilise ayin ve ritüellerinde gözle görülür yaşam alanına çıkmaktadır. Ermeni Kilisesi'ndeki genel anlayış ve kabuller siyasal ve toplumsal azınlık olma nedeniyle İstanbul Ermenilerinde daha etkili olurken en azından inanmayanlar için dahi Patrikhane'nin geleneksel rolü olan birleştirici özelliğini sürdürmektedir.

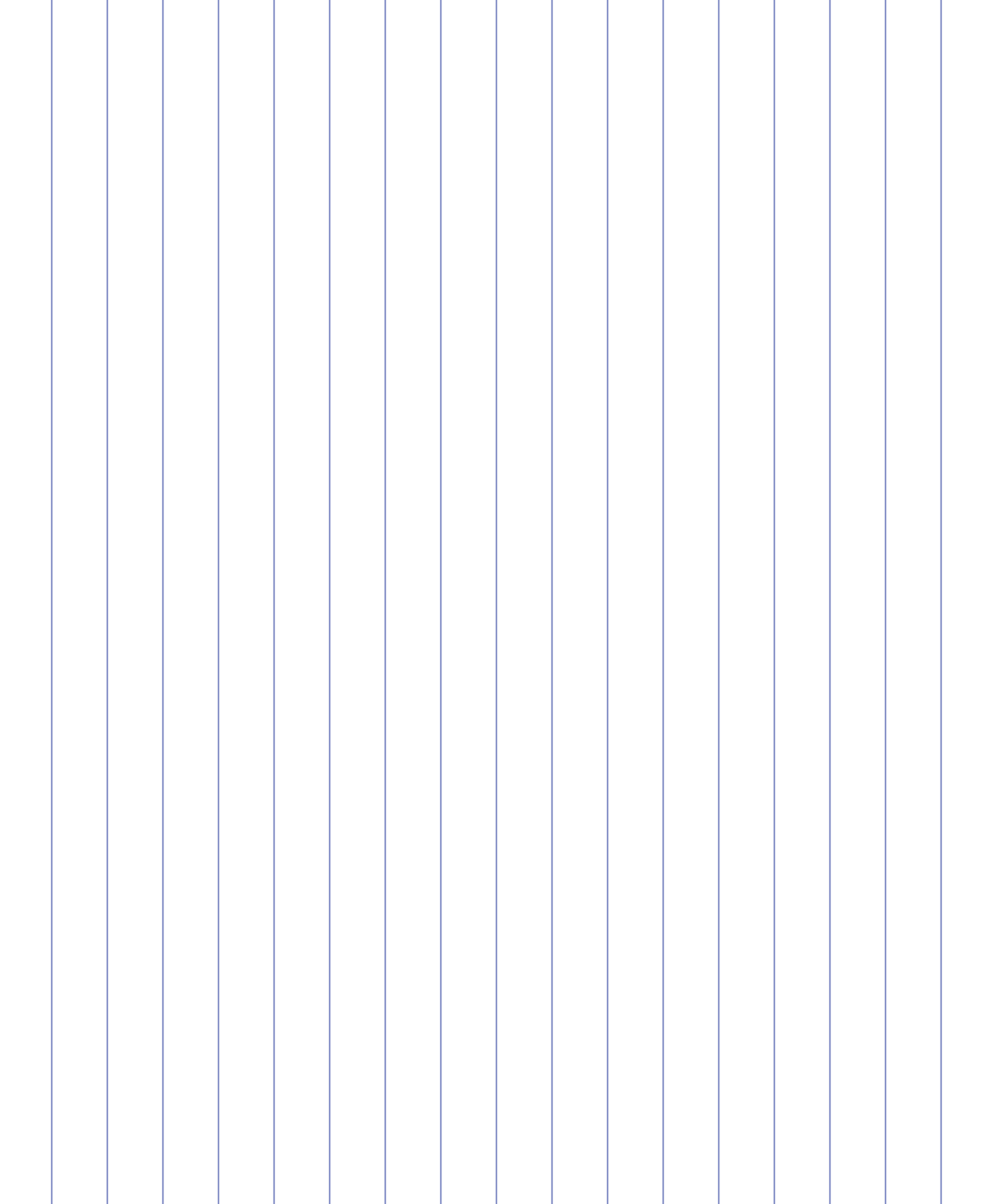
11 Karekin Bekdjian (haz.), *Batsatrut'ivnner T'ağman Tzesi masin (Erlauterungen zum Begrabnisritus-Cenaze Töreni Hakkında Açıklamalar)*, Köln 2008, s. 7, 58.

12 Takuhi Tovmasyan, *Sofranız Şen Olsun*, İstanbul 2004, s. 23 vd.; İstanbul'da Ermeni Yortularıyla ilgili ayrıca bkz. Akdoğan Özkan, *Kardeş Bayramlar ve Özel Günler*, İstanbul 2009, s. 19-20.

13 *Tovmasyan, Sofranız Şen Olsun*, s. 121.

14 Hovhannes J. Tcholakian, L'eglise Armenienne Catholique en Turquie, İstanbul 1998, s. 18.

15 Özdoğan v.dğr., *Türkiye'de Ermeniler*, s. 180-181.



YAHUDİLİK

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE

İSTANBUL'DA YAHUDİLERİN DİNÎ HAYATI

KAREN GERSON ŞARHON*

Yahudi dini dört bin yıllık tarihe sahiptir aynı zamanda[1] bu sürede oluşan kültür, töre, gelenek ve semboller birikimidir. Bir millet olarak Yahudiler, dünya kültürüne yön veren tek tanrılı dine inanmış, evrensel ahlak sisteminin ilk temel taşlarından biri olan Tora'yı (Tevrat) benimsemişlerdir. İnsanlığa tarih boyunca bilim, sanat, felsefe dallarında çığırlar açan, dünya kültüründe dönüm noktaları yaratmış olan yazarlar, düşünürler, bilim ve devlet adamları armağan etmişlerdir.

Yahudi dini, daha önce benzeri olmayan nitelikleri kendinde toplamış, ilk bakışta karmaşık gibi görünebilen bileşimsel (eklektik) bir olgudur. Bu yüzden Yahudiliği kısaca tanımlamak olanaksızdır. Temelinde Tanrı inancı yer almakta ve bu inanç bütün bir kültürün, bir yaşam şeklinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Birtakım değerler, kavramlar, nesilden nesile ulaştırılan örf ve âdetlerle örülen bu yaşam biçimini öğrenmek, özellikle dünyanın her yanına dağılmış bir toplum için, kendine yabancılaşmaktan kurtulmanın tek yoludur. Bu fikrin özünde yatan dinsel yasalar antik çağlarda başlamış, çeşitli öğretilerle zenginleşmiş ve nesillerce süregelen dönemlerde değişik şekillerde uygulanmıştır. Bugün Yahudi yaşamının bir parçasını oluşturan bu töre ve geleneklerin çoğu, zaman içinde esasta olmasa da, uygulamada belirgin değişiklikler göstermiştir.

Ancak tüm farklılıklara rağmen bu âdetlerin hepsi tek bir kavramda birleşir: tektanrıcılık. Bu yaşam biçimi kökeni ne olursa olsun aynı kaynaktan esinlenerek aynı Tanrı'ya güçlü bir inanç ve bağlılığın kanıtıdır.[1]

Yahudilikte Kavram ve Değerler kitabında yer alan bu mükemmel önsöz aslında sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda ve/veya Türkiye'de değil bütün dünyadaki Yahudi yaşamını kısa, öz ve aynı derece aydınlatıcı bir şekilde resmetmektedir.

* Osmanlı-Türk Sefarad Kültürü Araştırma Merkezi Genel Koordinatörü

1 Suzan Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, İstanbul 1996.

TARİHÇE

Osmanlıların Yahudilerle Tanışması

Osmanlıların Yahudilerle ilk tanışması 1326 yılında Orhan Gazi'nin Bursa'yı fethetmesi ile olmuştur. Bursalı Yahudiler, Osmanlıları kurtarıcı olarak karşılamışlardı. Orhan Gazi zamanında ve onun izniyle yapılan Etz Hayim (Hayat Ağacı) Sinagogu 1940'lara kadar açık kalmıştır.

I. Murad, Edirne'yi fethettikten sonra Balkanlar'da yaşayan birçok Yahudi daha iyi bir yaşam için Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Avrupa ülkelerinde XIV ve XV. yüzyıllarda Yahudilere karşı yapılan zulümler sonucu yine Osmanlı topraklarına kaçan birçok Yahudi görmekteyiz. 1454 yılında Edirne Başhahamı İzak Sarfati, Avrupa'daki dindaşlarını gönderdiği mektupla "... Allah'ın kutsadığı, nimetlerle doldurduğu Osmanlı ülkesine gelip ... huzur bulmaya..." davet ediyordu.[2] Bu mektuptan sonra birçok Orta Avrupa Yahudisinin Osmanlı İmparatorluğu'na yerleştiğini görüyoruz. İstanbul 1453 yılında Fatih Sultan Mehmed tarafından fethedildiğinde *Romaniot* adıyla tanınan Bizans Yahudileri Fatih'i kurtarıcı olarak karşıladılar. Bizans Yahudilerinin son hahambaşısı olan Moşe Kapsali, Osmanlı başkenti İstanbul'un ilk Türk hahambaşısı oldu. Bu dönemde, Fatih Sultan Mehmed Anadolu Yahudilerine hitaben bir davet mektubu düzenler:

Osmanlı Padişahı Mehmed der ki: Tanrı bana birçok ülke bahşetti ve hizmetkârı Hazreti İbrahim ile Yakup'un sülalesine sahip çıkmamı, kendilerine yiyecek vermemi ve onları himayeme almamı bana emretti. Aranızdan kim, Tanrı'nın yardımıyla İstanbul'a, başkente gelip yerleşmeyi, incirin ve bağın gölgesinde huzur içinde yaşamayı, serbest ticaret yapıp mal mülk sahibi olmayı arzular?[3]

2 Bernard Lewis, *Jews of Islam*, Princeton, 1984, s. 135/136'den nakleden Türk Musevi Cemaati websitesi: www.turkyahudileri.com (10.09.2014).

3 Abraham Galante, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, İstanbul 1941, I, 3'ten nakleden www.turkyahudileri.com

Bu mektup üzerine birçok Yahudi ailesi İstanbul'a gelip yerleşir. Fatih Sultan Mehmed bir fermanla Yahudilerin din ve ibadet özgürlüklerini temin etmiş, yeni sinagoglar kurmalarına izin vermemekle beraber var olanları tamir etmelerine ve evlerini sinagog olarak kullanmalarına izin vermiştir. XV. yüzyıl boyunca Avrupa'dan Osmanlı'ya Yahudi göçü sürmüştür.

Türk Sefarad Yahudileri

Türk Sefarad Yahudilerinin hikâyesi 1492 yılının Mart ayında başlar. İspanya'nın Katolik kralları Kastilyalı İsabel ile Aragonlu Ferdinand, Katolik bir İspanya yaratmaya karar verirler. Dinlerini değiştirmeyi reddeden bütün Müslüman ve Yahudilerin İspanya'yı terk etmesi istenir. Bazı tarihçilere göre sayıları 200.000'i bulan İspanyol Yahudileri Avrupa'nın kuzeyine ve bütün Akdeniz bölgesine yayılırlar. Yine bazı tarihçilere göre bunların 93.000 kadarı Osmanlı İmparatorluğu'na gelir ve zamanın Sultanı II. Bayezid tarafından kabul edilirler. II. Bayezid eyalet valileri ve sancak beylerine bir ferman göndererek "... Yahudi göçmenleri geri çevirmek şöyle dursun hiçbir zorluk çıkarılmamasını, tam bir içtenlikle karşılanmalarını, aksine hareket ederek göçmenlere kötü muamele yapacakların veya en ufak bir zarara sebebiyet vereceklerin cezalandırılacağını..." ilan eder.[4]

İspanyol engizisyonundan kaçıp Portekiz'e yerleşen Yahudiler ise aradan dört yıl geçmeden İspanya prensesi ile evlenen Kral Manuel'in 5 Aralık 1496'da imzaladığı fermanla "...Yahudilerin ve Müslümanların ülkeyi on ay içinde terk etmelerini..." emredince oradan da ayrılmak zorunda kalmışlar ve büyük bir çoğunluğu yine Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmıştır.

XVI. yüzyılın sonuna kadar göç etmeye devam eden bu toplum, adını İbranicede "İspanya" anlamına gelen "*Sefarad*" kelimesinden alarak kendilerine *Sefarad*lar yani *İspanyol Yahudileri* adını takarlar. *Sefarad* Yahudileri yerleşim bölgeleri olarak Batı Anadolu, Marmara, Trakya ve Balkanlar'ı seçip buralara Yahudi mahalleleri kurarak yerleşirler. İlk önceleri İber Yarımadası'nın değişik yerlerinden gelenler kendi hemşerileri ile birlikte mahalleler kurmayı tercih etmişler, böylece yabancılık duygusundan bir nebze olsun kurtulabilmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren hoşgörü sayesinde Sefaradlar, köylerinin ya da mahallelerinin etrafına duvarlar inşa etmek zorunda kalmamışlar ve kendilerini geldikleri ülkenin yerli halkından ayrı tutmaya



1- İspanya ve Portekiz'den kovularak Osmanlı'ya sığınan ve Edirne'ye yerleştirilen Yahudilerin kayıtları (1519) (BOA, TT, nr. 7739/40)

da mecbur olmamışlardır. Diğer yandan Osmanlılar da bu yeni tebaalarının yeteneklerinden yararlanmayı bilmişler, onların haklarını korumuşlar, saraylarında birçok Sefarad diplomat, doktor vb. çalıştırmışlardır.

Yavuz Sultan Selim'in kendisinden borç alınan bir Yahudi'nin borcunun ödenmesi bitmeden ölmesi üzerine ödemeyi devam ettirmek istemeyen defterdarına yolladığı yazı çok ünlüdür: "Merhuma rahmet, yetimlerine afiyet, malına bereket, gammaza lanet."[5]

Kanunî Sultan Süleyman 1526'daki Mohaç Zaferi'nden sonra Budin'i kuşatınca Jozef ben Salomon Eskenazi başkanlığında bir heyet Kanunî'ye Budin Kalesi ve kentinin anahtarlarını kayıtsız ve şartsız teslim eder ve Kanunî de bir fermanla, tarihe "Alman oğlu" diye geçen Salomon Eskenazi ailesini, sonraki nesillerini her türlü vergiden muaf tutar. Bu ferman, daha sonraki padişah tarafından da yenilenmiştir.[6] İspanya'dan gelen göçmenler

4 Abraham Danon, *Yossef Daath*, sy. 4'ten (1888) nakleden www.turkyahudileri.com

5 Abraham Galante, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, İstanbul 1941, I, 8'den nakleden www.turkyahudileri.com

6 Mesela 1742 (1155) tarihli yenileme fermanı günümüzde 500. Yıl Türk Yahudileri Müzesi'nde sergilenmektedir.



2- Yahudi kadın kostümleri (A: İBB, Atatürk Kitaplığı, B, C, D: *Costumes l'Empire Turc*, 1821)

servetlerini değil ama bilgi ve yeteneklerini beraberlerinde getirmişlerdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk matbaasını 1493 yılında İstanbul'da, İspanyol göçmeni David ve Samuel ben Nahmias kardeşler kurmuştur.[7]

Immanuel Aboab'ın Sultan II. Bayezid'e atfettiği şu söz ünlüdür: "Bu krala (Ferdinand) nasıl akıllı ve uslu Fernando diyebiliyorsunuz? Kendi ülkesini yoksullaştırıyor ve benimkini zenginleştiriyor!"[8]

Sefarad Yahudilerinin Osmanlı İmparatorluğu'na gelişlerini takip eden yüzyıllar boyunca İstanbul, Selanik, Edirne, Safed ve İzmir, Sefarad kültürünün odak kentleri olmuşlardır. Dericilik, bakırcılık, tekstil dokuma ve boyama gibi alanlarda uzman zanaatkârlar yetişmiş, Sefarad Yahudileri birçok dil bilmelerinden dolayı da dışişlerinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Örnek olarak II. Selim'in Naksos (Nakşa) Adası ve Ege Denizi Kiklad Takımadaları Dükü unvanını verdiği Jozef Nasi, Dona Gracia Nasi (La Sinyora), Sokollu Mehmed Paşa'nın yakın arkadaşı ve İnebahtı Savaşı'ndan sonra Venediklilerle müzakereleri yürütmekle görevlendirilen Salamon ben Natan Eskenazi ve III. Murad'ın Midilli Dükü unvanını verdiği ve Osmanlı-İngiltere diplomatik ilişkilerinin mimarı Salamon Aben Yaeş verilebilir.

Diğer yandan, Hekim Yakub, Jozef Amon, Moşe Amon, Daniel Fontesca, Gabriel Buenaventura gibi onlarca ünlü hekim de sarayda görev yapmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamlarını sürdüren Sefarad Yahudileri dinî edebiyat alanında da kayda değer eserler vermişlerdir. Jozef Karo, Yahudiliğin temel uygulama eseri *Şulhan Aruh*'u yazmış, Salamon ben Moses ha-Levi Alkabes Edirne'de, tüm dünya Yahudilerinin hâlen kutsal cuma akşamını karşılarken söyledikleri *Leha Dodi* ilahisini bestelemiş, İstanbullu Yaakov Hulli de 1730'da ünlü *Me-am Lo'ez* eserini yazmaya başlamıştır. Haham Abraham ben İsak Asa da Yahudi edebiyatının babası olarak tarihe geçmiştir.

Osmanlı yönetimi altında Sefarad toplumu, din adamları, okul müdürleri ve hâkimden oluşan yönetici kadrolarının etrafında ataerkil, dindar ve muhafazakâr bir yaşam sürdürmüştür. Osmanlı hükûmetleri de topladıkları vergiler dışında azınlık toplumlarının içişlerine karışmamışlar, kültür, din ve dil ile ilgili hiçbir baskı yapmamışlar, bu azınlıkları asimile etmeye çalışmamışlardır. İşte bu yüzden Sefaradlar *Judeo-Espanyol* ya da *Ladino* adını verdikleri dillerini, kültürlerini, örf ve âdetlerini 520 yıl boyunca koruyabilmişlerdir. Bu olguya dünyada pek rastlandığı söylenemez. Bu yüzden günümüze kadar gelebilmiş olan bu dil ve kültür özellikle dilbilim ve sosyal bilim araştırmacıları için çok önemli bir araştırma konusu teşkil etmektedir. Bu çerçevede şuna da değinmekte

7 1511 yılında İstanbul'da David Nahmias Matbaası'nda basılan *Midraş Teilim* kitabı 500. Yıl Türk Yahudileri Müzesi'nde sergilenmektedir.

8 Immanuel Aboab, *Nomologia o Discursos Legales (Portekiz, 17. yy)*, s. 9'dan nakleden www.turkyahudileri.com

KONSTANTİNOPOLİS YAHUDİLERİ

NICHOLAS DE LANGE*

Çok daha sonraki Hristiyan kaynaklarda kaydedilen efsanelere göre I. Konstantinos tarafından kurulmasından önce bile şehirde yaşayan Yahudiler vardı. Çok sayıda kaynak Ayasofya yakınlarındaki Bakırcılar Çarşısı'nda (Khalkoprateia) bulunan bir sinagogdan söz eder. V. yüzyılda bu sinagogun yerinde Mesih'in anasına adanmış bir kilise vardı; sinagog mu ortadan kaldırıldı yoksa bina mı bir kiliseye çevrildi, orası açık değildir.[1]

Takip eden yüzyıllarda Yahudi cemaati hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir. Bu sis bulutu bir ölçüde ancak XI. yüzyılda kalkar ve ancak bu tarihten sonra daha iyi bilgi edinmeye başlarız. XI. yüzyılın başlarında Yahudi nüfusu doğudan, önce Suriye'deki istikrarsız şartların, ardından Bizans başkentinde gelişen ekonomik koşulların hareket ettirdiği yeni gelenlerle artış gösterdi. Başka saiklerin yanı sıra Selçukluların 1071'de Malazgirt'te kazandıkları zaferin ardından doğuda yaptıkları akınlar, Yahudi göçlerinin daha da artmasına katkıda bulundu. Bu, öyle görünüyor ki, Karaîliğin [İbr. *Yahadut Qara'it*] imparatorlukta ilk defa kök salmaya başladığı dönemdi. Bu dinî hareket "Şifahi Tora"nın tanrısal otoritesini, esas itibarıyla Talmud'da tecessüm etmiş rabbinik öğretileri reddederek ve vahiy statüsünü Kitab-ı Mukaddes'le sınırlayarak, beri yandan da otoriteyi cemaat içindeki mutabakata izafe ederek, imparatorlukta Yahudiliğin baskın "Rabbinik" [rabbanî; İbr. *Yahadut Rabanit*] formunun temellerine meydan okudu. Konstantinopolis'te doğrulanmış en eski Karaim varlığı 1000 civarına tarihlenir ve bu tarihten itibaren başkentte ve imparatorluğun önde gelen şehirlerinde Karaim ile Rabbinik Yahudiler arasında gerilimler mevcuttu.[2] 1204 Latin istilasının şehrin Yahudi azınlığı için dramatik sonuçları oldu. Bunların bazıları, şehrin Yahudi semtlerinden söz edilirken aşağıda zikredilecektir. İmparator VIII. Mikhael tarafından Venedik ve Cenova'ya bahşedilen yaygın imtiyazları takiben Yahudi nüfusu arasında Rabbanîler ve Karaîler şeklindeki mevcut ayrışmanın yanı sıra zamanla yeni bir taksim daha ortaya çıktı. Artık ayrı semtlerde oturan ve farklı haklara ve imtiyazlara sahip olan Bizans, Venedik ve Ceneviz Yahudileri söz konusuydu. Bunların bazıları Bizans ve eski Bizans topraklarından ve daha uzak bölgelerden ekonomik fırsatların etkisiyle gelen yeni göçmenlerdi. Diğerleri Konstantinopolis'te çok eskiden beri var olan Yahudi ailelerdi, hatta tek bir ailenin üyelerinin bu üç zümre arasındaki bölünmede arada kaldığı oldu. Mamafih tâbi oldukları farklı hukuk/muhakeme sistemleri değişik Yahudi zümreleri arasındaki temas ve işbirliğine mani teşkil etmedi.[3]

Yahudiler hem iç hem dış ticaretle meşgul oldular ve ayrıca değişik zanaatlar icra ettiler. Deri tabaklama ve ipek işçiliği kaynaklarda bilhassa zikredilir. Ayrıca hekimlerden söz eden kaynaklar da vardır. Eğitime verilen değer yüksekti ve çok sayıda Yahudi bilgin ve kâtip örneğine sahibiz. Yahudilerin yazı dili İbranice, konuştukları dil ise Grekçe idi. Bazı göçmenler veya yabancı sakinler Arapça ya da değişik İtalyan lehçeleri gibi başka diller de konuşuyordu. Kısmen kadim zamanlara geri giden farklı bir Kitab-ı Mukaddes tetkik/tetebbu gelenekleri, ayrıca "Roma usulü" diye bilinen kendilerine özgü ibadet usulleri vardı. Daha sonraki İspanyol ve Portekiz Yahudi göçmenlerinden, Seferadlardan ayırmak üzere bunlara "Romanyotlar" deniyordu.[4]

* Cambridge Üniversitesi

1 Alexander Panayotov, "The Synagogue in the Copper Market of Constantinople: A Note on the Christian Attitudes toward Jews in the Fifth Century", *Orientalia Christiana Periodica*, 2002, c. 68, s. 319-334.

2 Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium: the Formative Years*, 970–1100, New York, Jerusalem 1959; Nicholas de Lange, "Can We Speak of Jewish Orthodoxy in Byzantium?", *Byzantine Orthodoxies*, ed. Andrew Louth ve Augustine Casiday, Aldershot 2006, s. 167-178; David Jacoby, "The Jewish Community of Constantinople from the Komnenan to the Palaiologan Period", *Vizantijskij Vremennik*, 1998, c. 55, s. 31-40.

3 David Jacoby, "The Jews of Constantinople and their Demographic Hinterland", *Constantinople and its Hinterland*, ed. Cyril Mango ve Gilbert Dagron, Aldershot 1995, s. 221-232, yeni baskı, David Jacoby, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Aldershot 2001, s. IV; David Jacoby, "The Jewish Communities of the Byzantine World from the Tenth to the Mid-Fifteenth Century: Some Aspects of their Evolution", *Jewish Reception of Greek Bible Versions: Studies in their Use in Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. Nicholas de Lange, Julia Krivoruchko ve Cameron Boyd-Taylor, Tübingen 2009, s.157-181.

4 David Jacoby, "The Jews in the Byzantine Economy (Seventh to Mid-Fifteenth Century)", *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, ed. Robert Bonfil v.dğr., Leiden, Boston 2012, s. 219-256; Joshua Holo, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, Cambridge 2009; Nicholas de Lange, "Jewish Education in the Byzantine Empire in the Twelfth Century," *Jewish Education and Learning*, ed. Glenda Abramson ve Tudor Parfitt, Chur (Switzerland) 1994, s. 115-128; Nicholas de Lange, "The Greek Bible Translations of the Byzantine Jews", *The Old Testament in Byzantium*, ed. Paul Magdalino ve Robert Nelson, Washington 2010, s. 39-54. Bibliyografik atıflara yer veren daha fazla bilgi için bkz. www.byzantinejewry.net.

fayda vardır: Her ne kadar Sefaradlar kendi gelenek ve göreneklerini korumuşlarsa da 520 yıllık bir birliktelik ve beraber yaşam sebebiyle doğal olarak toplumlar arası bir kültür etkileşimi olmuştur.

Lozan Antlaşması

1856'da Islahat Fermanı'nın ilanı ile tüm Osmanlılar dinleri ve ırkları ne olursa olsun eşit haklara sahip oldular. Yahudi cemaatlerinin yönetimleri de yıllar içinde muhafazakâr dinî kişilerden laik kişilerin eline geçmeye başladı. 1924'teki Lozan Antlaşması ile gayrimüslim dinî azınlıklara azınlık hakları tanınırken Türk Yahudi Cemaati yöneticileri 15 Eylül 1925 tarihinde aldıkları bir kararla Lozan'ın şahıs hukuku alanında (madde 42) düzenlediği azınlık haklarından feragat ettiler.

DİNÎ KURALLAR ÇERÇEVESİNDE YAHUDİ YAŞAMI

Yahudi yaşamı daha çok bütün bir seneyi kapsayan bir döngüye sahip Yahudi bayramlarının etrafında döner. Mutfak kısmında okuyacağınız *Kaşerut* kuralları ve sofra kültürünün hâkim olduğu yaşamda bütün ailenin bir araya geldiği özel bayram günleri çok önemli bir yer tutar. Daha önce de belirttiğimiz gibi ailenin beraberliği, bütünlüğü ve bağlılığı Yahudi yaşamının en önemli parçalarından biridir. Birçok kuralın gevşediği ve hayat şartlarından dolayı uygulanamadığı günümüzde bile bir cuma akşamının kutsallığı ve aile gecesi olması geleneği mümkün olduğu ölçüde uygulanmaktadır. Bu yüzden ilk olarak kutsal gün sayılan Şabat'ı açıklamakta fayda vardır.

Şabat

Tevrat'a göre Tanrı dünyayı altı günde yarattı, yedinci günde de istirahat etti. Yedinci gün, yani Şabat [cumartesi], bir önceki gün; güneş batışından cumartesi günü ilk yıldızın görünmesine kadar sürer. Tanrı'nın Musa'ya verdiği 10 emirden dördüncüsü Şabat ile ilgilidir: "Şabat'ı hatırla ve onu kutsa. Altı gün çalış ve işlerini tamamla. Ama yedinci gün Şabat'tır; o gün ne sen ne oğlun ne kızın ne hizmetkârların ne hayvanın ne de evindeki yabancı hiçbir iş yapmayacaksınız."[9]

Şabat'la ilgili kurallar ve yasakların temelinde bütün işlerin durdurulması vardır. Şabat başlamadan bütün işler bitirilir, ev halkı Şabat'ı karşılamak üzere temiz ve şık giyinmiş olarak hazırlanır, Şabat sofrası erkenden kurulur, evde önemli bir misafir gelecekmişçesine beklenir. Bütün hazırlıklar, Şabat mumlarının evin hanımı tarafından yakılmasıyla son bulur.

Türk Yahudilerinde günümüze dek devam eden gelenekler ışığında Şabat hazırlıkları perşembe gününden başlar, Şabat sofrası için alışveriş yapılır ve yemekler hazırlanır. Bütün hafta görüşme fırsatı olmayan aile bireyleri Şabat yemeği için bir araya gelirler ve aile bağları bu şekilde kuvvetlendirilmiş olur. Aile gençlerine de aktarılan bu gelenek günümüzde de devam etmekte, gençler cuma akşamları aileleri ile birlikte Şabat yemeği yiyeceklerini bilmektedirler. Yahudi bayramlarının açıklamasına geçmeden önce Yahudi takviminin nasıl düzenlenmiş olduğuna bakmak gerekir.

Yahudi ya da İbrani Takvimi

İbrani takvimi esasen bir Ay takvimidir. İlk önceleri 12 ay ve 353 ila 355 gün arası olarak belirlenen bu takvim daha sonraları yeniden düşünülmüş, dinsel, tarımsal ve astrolojik dönemlerin aynı zamana rastlatılabilmesi amacıyla Gregoryen takvimine göre bir düzenleme yapılmıştır. 19 yıl süren İbrani takviminin bir döneminde üç yılda bir olmak üzere toplam yedi kez gerçekleşen 13 aylık yıllar oluşturulmuştur. İbrani takvim yılı tişri ayının birinde başlayıp eylül ayının 29'unda sona erer. Bu takvime göre hesaplanan bayramlar ve matem ya da mevlit günleri aynı tarihlere rastlamazlar ama her zaman aynı mevsime denk gelirler.

BAYRAMLAR

Roşaşana: Yeni Yılın İlk Günü

Roşaşana kelimesini *Roş = Baş, Şana = Yıl* olarak açıklamak da mümkündür. İbrani takvimine göre tişri ayının 1'i olan Roşaşana yılbaşıdır ve Yahudiler tarafından bayram olarak kutlanır. Bayram iki gün sürer ve her iki gecede ailece yemek yeme geleneği vardır. Bu yemekte ballı elma ya da elma reçeli ve nar yeme geleneği hâlen sürmektedir. Ballı elma ya da elma reçeli yeni yılın tatlı geçmesi, nar bereket ve toplumsal birlikteliğin devamı için tüketilir. Roşaşana Bayramı'nda akrabalar ve dostlar bayram ziyaretlerinde bulunurlar, aile büyüklerinin ellerini öpmeye ve baş duası almaya gidilir. Bu ziyaretlerde elma reçeli ikramı gelenekseldir. Bayramın ikinci sabahı sinagogda yeni yılın iyi geçmesini dilemek amacı ile koçboynuzundan yapılmış *şofar* adı verilen bir çalgı çalınır.

Roşaşana Bayramı'nın her iki gecesinde de ikişer mum yakılır. İkinci gece yakılan mumların etrafına mevsimin ilk turfanda meyvelerinden konur ve

9 Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 180.

Kaynaklar

Yahudi varlığının tarihini yeniden kurmak için yararlanılacak kaynaklar çeşitlidir, bunların kimisi belgelere dayanır, kimisi edebî niteliktedir, kimisi Yahudilere kimisi de Hristiyanlara aittir. Hristiyan tarafında Grek edebî kaynaklarında bazı atıf ve telmihler ile karşılaşırız, fakat en ziyade kullanışlı delil; noter senetlerinden ve başka resmî belgelerden gelir. En kıymetli Yahudi kaynağı ise 1160'ların başında Bizans İmparatorluğu'nda seyahat etmiş ve karşılaştığı farklı Yahudi cemaatleri hakkında bilgiler kaydetmiş olan Tudelalı Benjamin'in seyahatnamesidir. Konstantinopolis'e ayırdığı bölüm nispeten geniş ve tafsilatlıdır. Bizans İmparatorluğu'nun son yüzyılında Yahudi fikir hayatına dair Karaim ve Rabbinik bilginlerin bilinen hayat hikâyelerinden bir hayli malumat ediniyoruz. Bu bilginlerin eserlerinin bazıları İbranice olarak günümüzde mevcuttur, bazılarından ise bu dönemde şehirde istinsah edilmiş olan birçok İbranice el yazmaların mevcut olduğunu öğreniyoruz.[5]

Yahudi Semtleri

XI. yüzyıl sonlarından itibaren şehirde Yahudi azınlığın yaşadığı semtler hakkında şöyle böyle bir fikre sahibiz. Bu dönemden öncesine dair gerçekte hemen hiçbir şey bilmiyoruz. V. yüzyıl ortasından önce Khalkoprateia'da bir sinagogun mevcudiyeti o dönemde bu bölgede yaşayan ya da çalışan Yahudilerin varolduğunu akla getirmektedir. Daha sonraki döneme ait kaynaklar az daha kuzeyde, Haliç'in ağzında, başka yabancı tüccar topluluklarının yerleştiklerini bildiğimiz yerde bir "Yahudi kapısı" ve bir "Yahudi rıhtımı"nın isimlerini muhafaza ediyor. Bir noktada, muhtemelen 1044 civarında Yahudiler, Haliç'ten kalkıp Pera'ya yerleştiler. Tudelalı Benjamin 1162'de şunları yazar: Yahudiler şehrin içerisinde onların [Rumların] arasında değiller, çünkü onlar Yahudileri Haliç kenarına nakil etmişler... ve onlar şehir halkı ile iş yapmak istedikleri vakit deniz yolu ile olmadıkça dışarı çıkamıyorlar. Ve onlar arasında yaklaşık 2.000 Rabbinik ve yaklaşık 500 Karaim Yahudi'si ve aralarında birbirlerini ayıran bir çit var.[6]

Pera'daki Yahudi mahallesi denize yakın, Haliç'i kapatmak için kullanılabilecek zincirin bağlı olduğu kuleden pek uzak değildi. Bu mahalle 1203'teki Haçlı saldırılarıyla yandı. Latin hâkimiyeti döneminin ardından Bizans Yahudilerinin yeni bir semtte, şehrin güney tarafında, Marmara Denizi'nin kıyısında, Vlanga'da (Eleutherios) toplandıklarını görüyoruz. Zamanla Venedik veya Ceneviz vatandaşlığını alan Yahudiler, şehrin Venedik ve Ceneviz semtlerine yerleştiler.[7]

Katkı

Yahudiler şehir hayatına esas itibarıyla tüccar olarak katkıda bulunuyorlardı. Kaynaklarda münferit Yahudi tüccarların kürk ve deri, ipek ve yünlü dokuma, balmumu ve kalay gibi farklı malların ticaretini yaptıklarını okuyoruz. Yahudiler aynı zamanda imalatta, bilhassa deri tabakçılığında ve ayrıca ipek işçiliğinde (iyi cins ipek istihsalinin durduğu 1204'ten önce) de faaldiler. Bundan başka tefecilik ve zaman zaman simsarlık ve tercümanlık da yapıyorlardı.[8] Yahudi hekimlerin mahareti geniş ölçüde tanınıyordu ve her ne kadar başkentte ancak birkaç tanesi doğrudan tespit ve tevsik edilmişse de Tudelalı Benjamin, I. Manuel'in Mısırlı Soloman adında bir Yahudi hekiminin olduğunu zikreder: O, ata binmesine izin verilen yegâne Yahudi idi. Yahudi gökbilimcilerin de belli bir şöhreti vardı ve XV. yüzyılda Yahudi gökbilim çizelgeleri Grekçeye çevriliyor ve bilhassa belli dinî kutlamaların tarihlerinin hesaplanmasında Hristiyanlar tarafından kullanılıyordu. Yahudi bilgin Mordekai Khomatianos'un (d. 1402–ö. 1482) kendisine güneş ve ay şekillerini gösteren ve bazı sorular soran bir Rum prensinden bir seyahat daveti aldığı anlatılır.[9] Mordekai Khomatianos bir Rabbinik Yahudi idi ve bize talebeleri arasına Karaimleri, hatta Hristiyan ve Müslümanları da kabul ettiği söylenir. Başkentteki en ünlü Yahudi bilginlerin birkaçı Karaim idi ve bunların arasında bir felsefi eserin,

5 Tudelalı Benjamin'in İngilizce çevirisi için bkz. Steven B. Bowman, *The Jews of Byzantium: 1204–1453*, Tuscaloosa 1985, s. 333-340; ayrıca bkz. David Jacoby, "Benjamin of Tudela in Byzantium", *Palaweoslavica*, 2002, c. 10, s. 180-185; David Jacoby, "Benjamin of Tudela and his 'Book of Travels'" , *Venezia incrocio di culture: Percezioni di viaggiatori europei e non europei a confronto*, ed. K. Herbers ve F. Schmieder, Rome 2008, s. 135–164.

6 David Jacoby, "Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine", *Byzantion*, 1968, c. 37, s. 167-227, yeni baskı David Jacoby, *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, London 1975, nr. 2.

7 Jacoby, "Les quartiers juifs," s. 189-216.

8 David Jacoby, "The Jews in Byzantium and the Eastern Mediterranean: Economic Activities from the Thirteenth to the Mid-Fifteenth Century", *Wirtschaftsgeschichte der Mittelalterlichen Juden: Fragen und Einschätzungen*, ed. Michael Toch, München 2008, s. 25-48; David Jacoby, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Aldershot 2001, nr. XI.

9 Marie-Hélène Congourdeau, "Cultural Exchanges between Jews and Christians in the Palaeologan Period", *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, ed. Robert Bonfil v.dğr., Leiden 2012, s. 709-722.

"Tanrı'dan, yeni yıl ve yeni dönemde birlikte mutluluk, sağlık, başarı, muhtaçlar için yardım, dullara ve öksüzlere koruma, üzgün ve kırık kalplere mutluluk, ulusun tüm insanlarına ümit, cesaret ve güçlülük dilenir."[10]

Yom Kipur: Kefaret Günü

Yom Kipur yani Kefaret Günü Roşaşana Bayramı'ndan 10 gün sonraya yani İbrani takviminin ilk ayı olan tişri ayının 10. gününe rastlar. Yaklaşık 26 saat boyunca tutulan büyük oruç ile kişi yeni seneye kendi vicdanı ve Tanrı'yla hesaplaşmış, yargılandıktan sonra kendini yenileyerek temize çıkmıştır. İşte bu temizlenme ve yenilenme günü *Yom Kipur*'dur.

Yahudilikte bir insanın kaderinin bir yıl önceki hâl ve hareketlerine göre yazıldığına inanılır. Kişi bir yıl boyunca iyi ve hayırlı işler işlerse, bir yıl sonrası için kaderi olumlu bir şekilde yazılır. Roşaşana ile Yom Kipur arasındaki 10 gün boyunca kişi bir vicdan muhasebesi yapar. On gün boyunca, o yıl içinde yaptığı tüm hatalı davranışları gözden geçirir, yaptığı haksızlıklar için özür dilemeye çalışır ve helalleşir. Tanrı'ya karşı işlediği suçlar için tövbe eder.

9. günün akşamı güneş batmadan bir saat önce oruca başlanır. 26 saat aralıksız sürecek olan oruç boyunca yemek yenmez, hiçbir şey içilmez. Orucun başladığı akşam sinagoga gidilir, dua edilir ve vicdan muhasebesi yapılır. Ertesi gün sinagogda dualar ve tövbelerle geçer. Güneş battıktan yaklaşık 40 dakika sonra *şofar* çalınır ve orucun bittiği ilan edilir.

Oruca başlanırken kurulan sofraya beyaz örtü konur, zengin ve besleyici bir menü ile donatılır. Aşırı baharat ve bilhassa tuzdan kaçınılır ve yemeğin sonunda da özellikle karpuz yenir. Yemek bittikten sonra bir Türk kahvesi içmek âdettendir. Oruç bitince ilk önce bir kaşık reçel (tercihen elma reçeli) ile bir bardak su içilir. Aile fertleri birbirlerine sarılıp "Allah kabul etsin." dileklerinde bulunurlar. Daha sonra zeytinyağı ve tuza batırılmış ekmek lokmaları yenir. İstanbul geleneklerinde bundan sonra sütlü kahve ile tatlı olarak kek ve bisküvi çeşitleri yenir. Biraz dinlendikten sonra da genellikle tavuk suyuna çorba içilir ve asıl yemeğe geçilir. Son yıllarda ise mideyi daha hafif tutmak ve rahatsızlanmamak için birçok aile asıl yemek faslından vazgeçmektedir. Yom Kipur'dan sonra kişi artık ruhen arınmış ve temizlenmiş olup yeni bir yıla başlamaya hazırdır.

10 Alalu v.dğr., *age.*, s.40-41.

Sukot

Tişri ayının 15. günü yani Yom Kipur'dan beş gün sonra başlayan ve Çardaklar Bayramı olarak da bilinen *Sukot*; Yahudilerin kırk yıl boyunca göçebe olarak yaşadıkları çölde çardaklar altında barınmalarını anma ve bu dönem içinde gördükleri Tanrısal korumaya bir kez daha şükretme adına kutladıkları bir bayramdır. Sukot bazı meyveler, bağ ürünleri ve zeytinlerin olgunlaşma dönemine rastladığı için *Hag Aasif* yani Hasat Bayramı olarak da anılır. [11]

Hanuka: Işıklar Bayramı

Yahudilikte bazı bayramlar tarihteki birtakım olayları anma ve hatırlama için kutlanır. Işıklar Bayramı olarak da adlandırılan *Hanuka* bu tip bayramlardan biridir. MÖ 169-166 yılları arasında kutsal Kudüs şehrinde Makabilerin Hellenlere karşı savaşları esnasında Makabiler kutsal mabede sığındıklarında kandil yakmak için sadece bir günlük yağ bulurlar. Ancak gerçekleşen mucize sonunda yağ sekiz gün yanmaya devam eder. İşte Hanuka bu mucizeyi anmak için kutlanır. Kislev ayının 25'ine denk gelen bu bayram sekiz gündür ve her gün artan bir mumla her gece mumlar yakılır. 1. mum Tanrı'nın "ışık olsun deyişini", 2. mum Tora'yı (Tevrat), 3. mum adaleti, 4. mum merhameti, 5. mum kutsallığı, 6. mum sevgiyi, 7. mum sabrı, 8. mum da cesareti simgeler.

Tu Bişvat

Tu Bişvat, *şevat* ayının 15. günü kutlanır. Din adamlarına göre Roşaşana'dan başka üç yeni yıl daha vardır ki *Tu Bişvat* ta ağaçların yeni yılı olarak bunlardan biridir. Kutsal topraklara bolca yağan yağmurla ağaçlar bu mevsimde yeniden canlanır. Tevrat, Yahudileri tarımla uğraşmaya yöneltmiş ve doğa ile uyum sağlamalarını salık vermiştir. Tanrı'nın size bağışladığı topraklara girdiğinizde, onların iyi şeylerle dolu olduğunu göreceksiniz. Şehirleri kuşatacak, fakat ağaçları kesmeyeceksiniz, zira her ağaç bir insan kadar değerlidir... Sizlere vaat ettiğim topraklara girdiğinizde orada bulduğunuz meyve ağaçlarının ürünlerinden yiyecek, yeni ağaçlar dikeceksiniz ki, sizden sonra gelecek nesiller, yeşil bir dünya devralsınlar.[12]

Günümüzde artık büyük şehirlerde yaşandığından Yahudilerin Tu Bişvat Bayramı'nda kırlık alanlarda ağaç dikerek bu bayramı kutladıkları görülmektedir.

İstanbul'da Sefaradlar Tu Bişvat Bayramı'nı

11 www.turkyahudileri.com

12 Alalu v.dğr., age., s.40-41.

bir hukuk kitabının ve bir Kitab-ı Mukaddes tefsirinin ünlü yazarı Nikomedialı Aaron ben Elijah (ö. 1369) vardı.[10]

Konstantinopolis ve imparatorluk Yahudileri, tarih araştırmacılığı tarafından mazur görülebilecek herhangi bir sebep olmaksızın çok uzun zamandır ihmal edildi. Bu ihmalin yol açtığı sorunlar şimdi bir bir ortadan kaldırılmaktadır fakat bu yolda Bizans Yahudilerinin hikâyesi sadece bir ilk adımdır, bunun yanı sıra Konstantinopolis Yahudilerinin şehirlerine ve Yahudi dünyasına özel katkılarının araştırma konusu yapılması gerekir.[11]

10 Daniel Lasker, “Byzantine Karaite Thought”, *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, s. 505–528; Daniel Frank, “Karaite exegetical and halakhic literature in Byzantium and Turkey”, *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack, Leiden 2003, s. 529–558; Golda Akhiezer, “Byzantine Karaism in the Eleventh to Fifteenth Centuries”, *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures,* ed. Robert Bonfil v.dğr., Leiden, Boston 2012, s. 723-758.

11 Nicholas de Lange, “Qui a tué les Juifs de Byzance?”, *Politique et Religion dans le Judaïsme antique et médiéval*, ed. Daniel Tollet, Paris 1989, s. 327-333; Nicholas de Lange, “Research on Byzantine Jewry: the state of the question”, *Jewish Studies at the Central European University IV, 2003–2005,* ed. András Kovács ve Michael L. Miller, Budapest 2006, s. 41-51.

meyve bayramı olarak kutlarlar. Evlerde kurulan meyve sofralarında yedisi kutsal topraklarda yetişen (buğday, arpa, üzüm, incir, nar, zeytin ve bal) 15 çeşit meyve bulundurulur. Yenen her meyve için bir dua okunur ve daha sonra şarkılarla bu bayram kutlanır.

Purim

Purim çok büyük bir sevinç ve coşku ile kutlanan bir bayramdır. *Purim* kelimesi İbranice zar anlamına gelen *pur* kelimesinden gelmektedir. Pers İmparatorluğu zamanında, Pers yönetiminin Yahudiler için planladığı soykırımın zamanını zar atarak belirlediğinden bu ismi almıştır. Yahudilerin bu soykırımdan kıl payı ile kurtulmaları bu günün bayram olmasına sebep olmuştur. Purim son derece neşeli bir bayramdır. Maskeli balolar düzenlenir, çocuklar için şarkı söyleyip dans etme zamanıdır. Bayram harçlığı vermek de âdettendir. Meyve ve renkli şekerlemeler dağıtılır ve yenir.

Pesah: Hamursuz Bayramı

Pesah ya da diğer adıyla Hamursuz Bayramı, İbrani takvimine göre nisan ayının 15. günü kutlanmaya başlanır ve sekiz gün sürer. Tarihte İsrailoğullarının Mısır'daki köle yaşamlarından Tanrı'nın yardımı ve Musa Peygamber'in verdiği güçle kurtulmalarının yıl dönümü olarak kutlanır. Yahudi halkı Mısır'dan acilen çıktıklarından hamurlarını mayalamaya fırsat bulamamışlar ve Mısır çıkışı bu mayalanmamış hamurdan yapılmış ekmekleri yemişlerdir. Bu yüzden Pesah Bayramı boyunca mayalı herhangi bir gıda yenmez ve evlerde de bulundurulamaz. Bu bayram süresince Yahudiler *matsa* adı verilen mayasız hamurdan yapılmış bir ekmek yerler.

Hamursuz Bayramı'ndan önce evlerde büyük bir temizlik yapılması gelenektir. Diğer kültürlerde bahar temizliği adı altında yapılan temizliğe benzer. Evlerin köşe bucak temizlenmesi çok önemlidir.

Hamursuz Bayramı'nın ilk iki gecesi evlerde ziyafet sofraları kurulur. Türk-Sefarad sofralarında şarap eşliğinde yenen ıspanak, pırasa ve kabaktan yapılmış börekler, pırasa köfteleri, balık, daha sonra fırında kuzu ve patates, bezelye gibi yemeklerden önce bu bayramın tarihçesini okumak ve Tanrı'ya Yahudileri kölelikten kurtardığı için şükretmek önemli bir gelenektir. *Agada* adı verilen bu tarihçe özellikle çocukların anlayacağı dilde okunur. Evin reisi ki genellikle bu en yaşlı erkek üyedir, *Agada*'nın değişik paragraflarında anlatılanları çocuklar için yorumlar. İstanbul'da bazı evlerde geleneklerin sürdürülmesi adına bu tarihçenin İbranice, Ladino ve Türkçe olmak üzere üç dilde okunduğu da olmaktadır. Bu sofralara ailenin bütün fertleri ve o gece yalnız olacağı bilinen kişiler davet edilir. Yemekten sonra bu bayrama özgü şarkılar, davetliler tarafından hep bir ağızdan söylenir. Sekizinci günün bitiminde ise ekmek yemeye başlanır ve bu nimet için Tanrı'ya şükredilir.

Şavuot

Şavuot Bayramı Tanrı'nın Musa Peygamber aracılığı ile İsrailoğullarına On Emir'i vermesi dolayısı ile kutlanan bir bayramdır. Bu bayramın kutlandığı dönemde ilk turfanda ürünler olgunlaşıp yenecek hâle geldiğinden Turfandalar Bayramı olarak da bilinir.

Şavuot bir sevinç ve şükretme bayramıdır. Bu bayramda süt ürünleri ve sütlü tatlılar yemek gelenektir.

Teşabeav

Yahudiler eski çağlarda adı *Bet Amigdaş* olan tarihlerinin en büyük mabedini Kudüs'te inşa etmişlerdi. Ancak bu mabed ilki Babilliler tarafından MÖ 586'da, ikincisi de Romalılar tarafından MS 70'te olmak üzere iki kez yıkılmıştır. Bu yıkımlardan sonra Yahudiler, topraklarından ayrılmak zorunda kalmışlar ve 20 asır sürecek olan *diaspora* yaşamları başlamıştır. Her iki mabedin yıkılışının ve daha sonraki çağlar boyunca birçok felaketin aynı güne rastlaması sonucu av ayının 9'una denk gelen Teşabeav günü oruç tutulan ve diğer ibadetlerle geçirilen bir matem günü olmuştur.

GELENEKLER, GÖRENEKLER

B'rit Milla: Sünnet

Bütün Yahudi erkek çocukları doğumlarını takip eden 8. günde *b'rit milla* yani sünnet olurlar. Çok eski çağlardan beri uygulanan bu ritüelik ameliyat şekli Tanrı ile Yahudi milleti arasındaki antlaşmayı simgeler. "Sizinle ve senden sonra zürriyetin nesillerince, ahdimi tutacaksınız. Aranızda her erkek sünnet olunacaktır. Ve gulfe etinizden sünnet olunacaksınız ve sizinle benim aramdaki ahdin alameti olacaktır."[13]

B'rit milla, *moel* tarafından yapılır. *Moel*, Yahudi kurallarına uygun olarak yetiştirilmiş ve sünnet ritüelini içeren kapsamlı bir eğitim görmüş kişidir. Günümüzde bu kişilerin tıbbi eğitim görmüş olmaları tercih sebebidir. Aileler bugün *moel*lerin yanında bir de doktor bulunmasını istemekte ve bu istekleri yerine getirilmektedir. Moel, *b'rit milla* töreninde önce bebeğe Yahudi adını verir, sonra bebeğin sünnet derisini alır

13 Alalu v.dğr., age., s.98.



A



B



C

3- Yahudi erkek kostümleri (A: Miller; B, C: *Costumes l'Empire Turc*, 1821)

ve üreme organından kan akıtır. Bugün Türk-Yahudi toplumunda *b'rit milla*lar doğumun gerçekleştiği hastanenin salonlarında ya da başka özel lokallerde bir bayram havasında yapılmaktadır.

Pidyon Aben: İlk Doğan Erkek Çocukların Fidyesi

Çok eski çağlarda ilk doğan, insan olsun hayvan olsun, Tanrı'ya aitti ve bu Tanrı buyruğu idi. Ailenin ilk doğan erkek çocuğu ise Tanrı hizmetinde yetiştirilir, Kutsal Tapınak'ta din görevlisi, hizmetkâr ya da müzisyen olurdu. Daha sonraları tapınakta hizmet etme görevini Levi kavmi üstlenince, ilk doğan erkek çocukların bir Leviye ya da bir Kohene beş şekellik bir fidye ödenerek bu görevden azat edilmeleri sağlandı. Bu şekilde her ailenin ilk doğan erkek çocukları bir Levi ya da Kohenden geri satın alınmış oluyordu.

İbranicede *pidyon* sözcüğünün Türkçedeki karşılığı *fidye*dir. Arapça kökenli *fidye* sözcüğü ile *pidyon* sözcüğünün aynı kökten geldiğini gözlemlemek de mümkündür tabii.

Pidyon töreni doğumdan sonra 31. günde yapılır. Bebek, annenin ilk bebeği ve erkek olmalıdır. Bebeğin ayrıca normal doğumla dünyaya gelmesi ve kendisinden önce annenin bir düşüğü olmaması şartı vardır. Oğlu için fidye ödeme görevi babaya aittir. Tevrat'ta pidyon karşılığında ödenmesi gereken fidye tutarı beş gümüş sikkedir. Bu 96 g gümüş olarak belirlenmiştir. Türkiye'de pidyon olarak gümüş kaşıklar verilir; para ile ödenmez.

Vijola

Ailede her doğan kız çocuğu için *Vijola* adlı bir tören yapılır. Vijola aslen kız çocuğuna isim koyma törenidir. Türk Yahudi toplumunda Vijola son yıllarda biraz daha önem kazanmıştır. Sosyal bilimcilerin kadın-erkek eşitliğinin iyice yaygınlaşmasını sebep gösterebilecekleri bu olgu, erkek çocuğu için yapılan törenlerin kızlar için de uygulanması anlamına gelmektedir. Eskiden Bat-Mitzva ve Vijola gibi törenler çok da popüler olmamasına rağmen, günümüz ekonomik şartlarının getirdiği az çocuk yapma olgusu birçok ailede sadece tek çocuk olmasına yol açmış, tek çocukları kız olan aileler şölen ya da bayram havasında kutlanan bu tip törenleri kızları için düzenlemek istemektedirler.

Bar-Mitzva ve Bat-Mitzva

İbranicede *Bar-Mitzva* "emirlerin oğlu", *Bat-Mitzva* da "emirlerin kızı" anlamına gelir. Eski zamanlardan beri kutlanan *Bar-Mitzva*lar ile yine son yıllarda popülaritesi artan *Bat-Mitzva*lar, kız olsun erkek olsun her Yahudi çocuğu için son derece anlamlı ve unutulmaz törenlerdir.

13 yaşından gün almış her Yahudi erkek çocuğu Bar-Mitzva, 12 yaşından gün almış her Yahudi kız çocuğu Bat-Mitzva kutlar. Bu yaşlara gelmiş her Yahudi genci artık yetişkinliğe adım atmış ve birey olarak sorumluluklarını yerine getirecek olgunluğa erişmiş sayılır.



4- Balat Ahrida Sinagogu'nun içi

13 yaşındaki bir Yahudi erkek çocuğu Bar-Mitzva töreni öncesinde dinî eğitim görür, duaları ve Yahudi kanunlarını öğrenir. Tören sırasında Tevrat okumaya çağırılır ve bu törenle hem olgunluğa eriştiği ispatlanır hem de yeni bir yetişkin birey olarak cemaate tanıtılır. Türkiye'de Bar-Mitzva töreni sırasında gencin bir konuşma yapması gelenekleşmiştir. Bu konuşma ile genç, anne ve babasına kendisini yetiştirdikleri, sevgi, destek ve yakınlık gösterdikleri, törene gelen misafirlere de bu mutlu gününü paylaştıkları için teşekkür eder.

Bat-Mitzva törenleri ise XIX. yüzyıldan itibaren kutlanmaya başlanmıştır. Ülkemizde de çeşitli şekillerde kutlanan Bat-Mitzva törenleri son yıllarda aynı yaştaki kız çocuklarının toplu hâlde bir törende bir araya gelmeleriyle kutlanmaktadır. Bu tören için kızlar beyaz kıyafetler içinde sinagoga babalarının kollarında girerler, hep birlikte dualar ve şarkılar okurlar. Tören sonrası verilen ziyafet gelenek hâline gelmiştir.

Düğün

Yahudiliğe göre düğün töreni ile başlayan evlilik, bir anlaşma niteliğindedir. Bu anlaşma ve yazılı belgesi olan *Ketuba* ile evlenen iki insan tören esnasında *hupa* adı verilen bir çatının altında kutsal aile birliğini kurarlar. Yahudi dinî düğün törenleri temelde aynı olmakla birlikte, her cemaatin gelenek ve göreneklerine göre bazı değişiklikler gösterebilir. Örneğin, her Yahudi düğününde damat geline *hupa*da eşlik eder; fakat *hupa*nın şekli o cemaatin geleneklerine ve zamanın gereklerine göre değişiklik gösterir. Bugün İstanbul'daki Sefarad düğünlerinde damatla gelinin başlarının üzerindeki *hupa*yı iki yanlarında bulunan anne ve babaları tutarlar.

Ketuba

Düğün töreni sırasında dinî nikâhı gerçekleştiren haham, iki tanık huzurunda damada bir anlaşma belgesi olan *ketuba*yı imzalatıp gelin tarafına (genellikle gelinin annesine) teslim eder. Bu belge tamamen kadının lehine hazırlanmış olup ileride bir boşanma olursa kadını koruyacaktır. *Ketuba* bir evlilik kontratıdır ve kocanın karısına karşı olan ekonomik yükümlülüklerini belirtir. Evlilik akdi *ketuba* imzalanmadan geçerli sayılmaz. Günümüzde Türkiye'de Yahudi çiftler resmî nikâh olmadan dinî nikâhlarını kıydıramazlar. Bir boşanma durumunda ise *ketuba* maddi delil olarak gösterilebilecek resmî bir belgedir.

Kortadura de Fashadura: Bebek Bezi Kesme Töreni

Bebek bekleyen müstakbel anneler hamileliklerinin 5 ya da 7. ayında geleneksel bir tören düzenlerler. Bu tören anne tarafından bir pazartesi ya da perşembe günü davet şeklinde düzenlenir. Bu davet sırasında masaya konan

İSTANBUL'DA KARAYLAR

DURMUŞ ARIK*

Karaylar (Karaîler), etnik kimliğini inançları ile özdeşleştirerek bu adı alan Musevî Türk grubudur. Günümüzde daha çok eski Sovyet toprakları, Kırım, Litvanya, Polonya ve İsrail'de varlık göstermektedirler.[1]

Bizans dönemi Karaîliğinin temelini Irak, Filistin ve Suriye'den gelen göçmenler oluşturmuş, yerli Rum unsurlar zamanla bu göçmenlere katılmıştır.[2] Dolayısıyla İsrail kökenli Yahudi göçmenlerle yerli unsurlar cemaat içinde yer almıştır. Ancak Bizans, özellikle X. yüzyılda, Karayları İstanbul'dan sürmüş, bu sürgünler aralıklarla devam etmiş hatta Haçlı seferleri sonucunda İstanbul'da az sayıda Karay kalmıştır.[3] Hristiyan taassubu yüzünden İstanbul'dan kovulan Karaylar, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra geri gelerek sürekli yerleşime geçebilmiştir. Fatih, Karaylara özel yerleşim yerleri tahsis etmiştir. Bir rivayete göre onlara tahsis edilen yerlerden biri Karaköy olmuş, yoğun Karay yerleşiminden dolayı semt "Karaîköy" adını almış, daha sonra da bu ad Karaköy'e dönüşmüştür.[4]

İstanbul'a dönen Karaylar, İsrail ve Rum unsurlardan daha çok Türklerden teşekkül etmiş Kırım ve Balkan Karaylarıdır. Bundan sonra Kırım ve Balkan Karaîliğinin içinde yer alan Kıpçak ve Kabar gibi unsurlar, İstanbul Karay cemaatine girmiş, cemaatin etnik yapısında Türk unsur belirgin olarak öne çıkmış ve bu katılımlar İstanbul cemaatini güçlendirmiştir.[5] Bu durum cemaatin dilinde, isimlerinde, örf, âdet, gelenek ve göreneklerinde kendisini göstermiştir.

XIX. yüzyılda İstanbul Karay cemaati, kendi kendine yetemez hâle geldiğinde sürekli olarak Kırım'dan yardım almıştır. Dolayısıyla bugünkü İstanbul Karay cemaatinin önemli bir kısmını, XX. yüzyılın başından itibaren İstanbul'a göç eden Kırımlı göçmenler teşkil etmiş, diğer kısmını ise daha önceki dönemlerde yine Kırım'dan gelenlerin nesilleri oluşturmuştur.[6]

İstanbul'da Karay Yerleşimi

İstanbul'da XII. yüzyılda Yahudiler hakkında kısaca bilgi veren Tudelalı Benjamin, Yahudi mahallesinde 500 Karayın yaşadığını kaydetmiştir.[7] Simon Şişman, bunların yerleşim biriminin bugünkü Karaköy olduğunu, bu civarda onların bir mabetlerinin, biri Galata Kulesi'ne doğru çıkarken sağda, diğeri de Beyoğlu ve Hasköy arasında iki mezarlıklarının bulunduğunu bildirmiştir.[8] XII-XV. yüzyıllarda İstanbul'da Karaylar güçlü bir cemaat oluşturmuş, hatta bu cemaat diğer Karaylara maddi ve manevi destek sağlamıştır. O dönemde İstanbul'da yedi Karay kenesası (ibadethane) tespit edilmiştir.[9] Önceleri Bizans sonra da Osmanlı topraklarında, 50'si Anadolu'da, 30'u Trakya'da olmak üzere 80 civarında Karay cemaati bulunmuştur. Trakya Karay cemaati özellikle Tuna Nehri çevresine yerleşmiştir. Belgrad, Selanik ve Edirne en önemli Karay yerleşim birimleri arasında yer almıştır. 1361 yılında I. Murad'ın (d. 1326-ö. 1389) Edirne'yi fethi sırasında bu şehirde Karaylarla karşılaşılmıştır. Bu tarihten sonra Edirne, Karayların ilim merkezi hâline gelmiştir. İstanbul'un 1453'te Osmanlı Türklerince fethinden sonra Korfu, Parga, Selanik, İzmit ve Kırım'dan özellikle Kefe'den birçok Karay, İstanbul'a göç etmiş, bundan sonra da farklı zamanlarda çeşitli yerlerden Karaylar bu topraklara göç etmeyi sürdürmüştür. Süreç içinde İstanbul, Karaylığın önemli merkezlerinden biri olmuştur. İstanbul Karayları arasında en itibarlı olanlarını Edirne'den gelenler oluşturmuş, hatta bundan dolayı İstanbul'daki Karaylar "Edirne Cemaati" şeklinde anılmıştır.[10]

Karaylar İstanbul'un değişik semtlerine yerleşmiştir. Eminönü, Bahçekapı ve Anadolu tarafında Kadıköy'de Karay cemaatleri mevcut olmuştur. Bunların mabetleri olduğu gibi Üsküdar ve Edirnekapı haricinde mezarlıkları bulunmuştur. Fakat aradan geçen uzun süre zarfında söz konusu mezarlıklar lağvedilerek, kalıntılar Hasköy'deki Karay Mezarlığı'na nakledilmiştir.[11]

Yeni Cami III. Mehmed'in (d. 1566-ö. 1603) annesi Safiye Sultan'ın (d. 1550-ö. 1619) himayesinde 1597'de Karayların arsası üzerine yapılmaya başlanmış ve arsanın kira bedeli olarak her yıl cemaate hazine-i hümâyundan özel bir merasimle

* Ankara Üniversitesi

1 Durmuş Arık, "Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri", *Dinî Araştırmalar*, 2005, c. 7, sy. 21, s. 27-49.

2 Zvi Ankori, *Karaîtes in Byzantium*, New York-Jerusalem 1959, s. 85.

3 Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, 2. bs., Ankara 1993, s. 233-234.

4 Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 234.

5 *Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri*, s. 215.

6 Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 235-236.

7 Bkz. Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş, İstanbul 2001, s. 43.

8 Simon Şişman, "İstanbul Karayları", *Türk Kültürü*, 1971, c. 10, sy. 110, s. 92-93.

9 Abraham Kefeli, "Istanbuli Karaîm Communitiy", 08.09.2009, http://www.qaraim.eu/seite3.html

10 Şişman, "İstanbul Karayları", s. 92; Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, 2. bs., Ankara 2003, s. 88.

11 Mustafa Emil Elöve, "Türkiye'de Din İmtiyazları, II. Bölüm", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1954, c. 11, sy. 1, s. 232.

5- Sultan Abdülmecid'in "Yahudilerin Hamursuz ekmeğine küçük Hristiyan çocuklarının kanını kattıkları" iddiasının doğru olmadığına ve rahatsız edilmemelerine dair fermanı (1841) (500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi)

belli bir ücret ödenmiştir.[12] Elöve bu konuyla ilgili şu bilgiyi aktarmıştır: "Fetihten sonra inşasına başlanan Yeni Cami dolayısıyla istimlak için o mahalde bulunan Karayların emvali gayrimenkulesine müracaat edilmiş, fakat kendilerine buna karşılık olmak üzere Hasköy'de kırk hanelik bir mahalle tahsis edilmiştir."[13] Ne var ki, III. Mehmed'in ölümü ve Safiye Sultan'ın Eski Saray'a gönderilmesiyle Yeni Cami tamamlanamamıştır. 1660 yılında meydana gelen büyük yangın sonrasında cami inşaatına Turhan Valide Sultan'ın patronajında yeniden başlanmış ve inşaat planının Safiye Sultan'ınkine nispetle daha da genişletilmesi nedeniyle bölgedeki diğer Yahudilerin önemli bir kısmının da cami çevresinde belirlenen sınırlar dâhilinden çıkarılarak Balat ve Hasköy'e yerleşmeleri sağlanmıştır.[14] Kırım'da ekonomik olarak işleri bozulan çok sayıda Karay, İstanbul'a göçmüş ve şimdiki Hasköy çevresine yerleşmiştir. Balat, Fener ve Üsküdar semtlerinde de Karaylar yaşamış ancak yalnızca Hasköy'deki Karay cemaati varlığını daha uzun sürdürebilmiştir.[15] Yakın zamana kadar İstanbul'da yaklaşık 10 Karay mezarlığından söz edilmektedir. Bu durum Karayların İstanbul'un değişik semtlerine dağılmış olduğunun da bir göstergesidir. Karay mezarlıklarından en çok bilineni Üsküdar, Eğrikapı, Edirnekapı ve Hasköy'dekilerdir. Zamanla bu mezarlıklar ortadan kalkmış ve Karaylara Okmeydanı'nda bir mezarlık tahsis edilmiştir. Eski mezarlıklardaki mezar taşlarının büyük bir kısmı da Okmeydanı'ndaki mezarlığa taşınmıştır.[16] Yapılan araştırmalarda Eyüp ilçe sınırları içinde yer alan Karay mezarlıklarının günümüze kadar korunamadığı belirtilmiştir.[17] Genellikle tüccar ve zanaatkâr olan İstanbul Karayları, XX. yüzyılın başlarında daha çok Hasköy'de toplanmış, ancak zamanla Beyoğlu, Nişantaşı, Kadıköy, Bostancı, Fenerbahçe, Çiftehavuzlar gibi semtlere dağılmıştır. Böylece Karay cemaati zaten çok sınırlı olan cemaat hayatını da kaybetmiştir. Günümüzde İstanbul'un dışında Anadolu'da ve Trakya'da olduğu bildirilen Karay cemaatlerine dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır.

Karaylara Tanınan Din Özgürlüğü

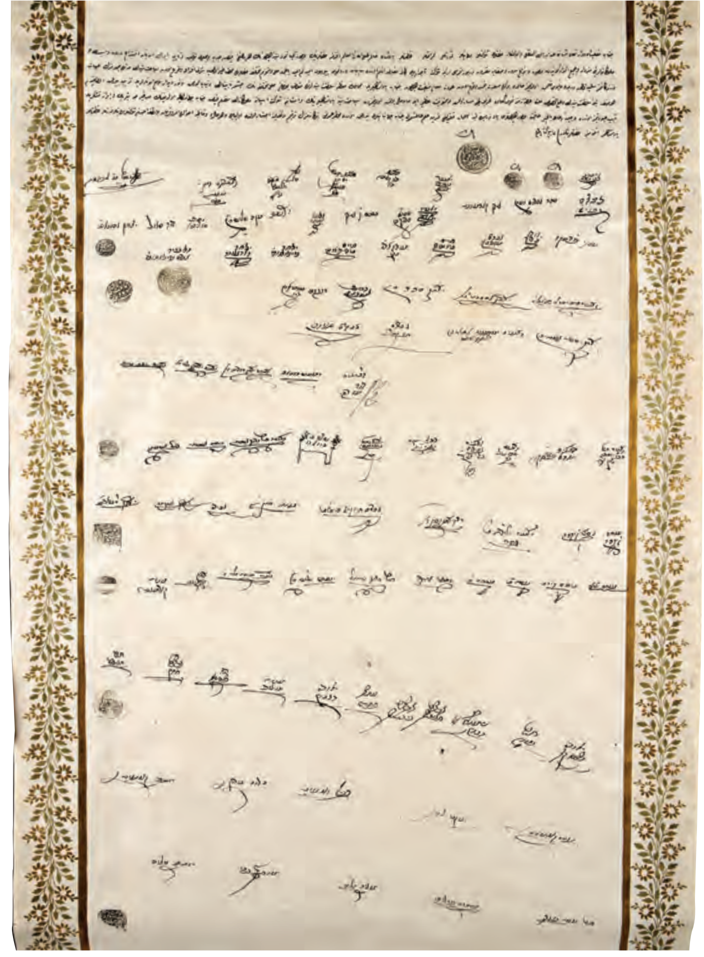
Osmanlı Devleti'nde Karaylara göre sayıca çok olan Rabbinist Yahudilerin en önemli dinî kurumu "Hahambaşılık" olmuştur. Kurum, cemaatin yönetiminde merkezî bir rol üstlenmiştir.[18] Fatih tarafından tanınan imtiyazlardan Karaylar da yararlanmıştır. Bu bağlamda Fatih Sultan Mehmed onlara bir mabet tahsis etmiştir.[19] Bu durum, Fatih'ten sonraki padişah fermanlarında "Ebülfeth ceddim Fatih Sultan Mehmet tarafından Karraîlere terk edilen işbu mabed."
şeklinde ifadesini bulmuştur. Elöve, söz konusu bu mabedin çeşitli tarihlerde ortaya çıkan yangınlar dolayısıyla hasara uğradığından "tamir ve termimi" hakkında Karaylara verilen bir fermandan söz etmiştir.[20] Osmanlı'da Karaylar, Rabbinist Yahudilerle olan mezhep farklılıkları dikkate alınarak, ayrı bir cemaat olarak tanınmış, nüfus kayıtları için ayrı defter kullanılmış, mezhep hanesine *Karay* kaydı düşürülmüştür. Karayların kendilerine has dinî kurumları bulunmuş, onlara müstakil bir dinî idare tesis edilmiş, kendi cemaati ile ilgili işlerde kullanılmak üzere cemaat başkanlarına ayrı mühür verilmiştir. Karayların cemaat başkanlarına "cemaatbaşı" denilmiştir.[21] Karaylara tanınan imtiyazlar, padişahlar değiştikçe yeni fermanlarla teyit edilmiş, diğer cemaatlere yeni haklar tanındığında, bundan Karaylar da yararlandırılmıştır.[22] Osmanlı Devlet teşkilatında XIX. yüzyılın başlarında yapılan düzenlemeler çerçevesinde, Karayların daha önce var olan cemaatbaşına resmî bir sıfat tanınarak Karay cemaatinin işleri üzerindeki yetkileri tescil edilmiştir.[23] Kendilerine özgü sinagogları bulunan Karaylar, Rabbinist Yahudilerin dinî otoritelerine uymaya zorlanmamıştır.

İstanbul Karaylarının İlim ve Kültür Hayatı

Yukarıda İstanbul Karayları ile Kırım Karayları arasındaki bağa dikkat çekmiştik. Bu iki cemaat mensupları arasında yaygın olan Örmeli, Egiz,

12 Şişman, "İstanbul Karayları", s. 93.
13 Elöve, "Türkiye'de Din İmtiyazları, II", s. 232.
14 Konunun çeşitli yönleriyle ele alındığı bir çalışma için bkz. Kenan Yıldız, *1660 İstanbul Yangınının Sosyo-Ekonomik Tahlili*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, s. 163-235.
15 Bkz. Şişman, "İstanbul Karayları", s. 93-94.
16 *Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri, s. 217.*
17 Bu mezarlıklardan biri Savaklar semtinde, diğeri Yeni Kuşat ve Meşatlık sokaklarının birleştiği Çobançeşme'nin yanında idi. Ancak bu mezarlıklardan günümüzde artık bir eser kalmamıştır (bkz. Sedat Balkan, "Eyüp'te Karay Mezarlıkları", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu X: Tebliğler*, İstanbul 2006, s. 495-496).
18 Bkz. Elöve, "Türkiye'de Din İmtiyazları, II", s. 220-229; Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, s.182-198.
19 Mustafa Emil Elöve, "Türkiye'de Din İmtiyazları, I. Bölüm", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1953, c. 10, sy. 1, s. 316. S. Şişman, Hasköy'deki Karay mabedinin 1842'de Sultan Abdülmecid'in bir fermanıyla yeniden esaslı biçimde tamir edildiğini yazar (Şişman, "İstanbul Karayları", s. 93-94).
20 Ferman metni için bk. Elöve, "Türkiye'de Din İmtiyazları, II", s. 233, 7. dipnot.
21 Bkz. Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, s. 115.
22 Bkz. Elöve, "Türkiye'de Din İmtiyazları, II", s. 233-235.
23 Bkz. Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, s. 89-91, 192-193.





6- İstanbul Hahambaşılığı Kaymakamı, mahalle cemaatbaşı ve cemaat ileri gelenlerinin Avrupa seyahatinden dönen Sultan Abdülaziz'e teşekkürnameleri (1867) (BOA, HSD.MLE, nr. 17)

uzun olması gereken bir patiska ya da mermerşahin bez, anneye yakın olan, annesi ve babası hayatta olan bir hanım tarafından makasla uzunlamasına kesilir, hayır duaları okunur, bezin üzerine şekerler, pirinçler ve altın paralar atılır. Bunlar doğacak olan bebeğin ömrünün uzun, mutlu ve bereketli geçmesini dilemek için yapılır. Bu kesilen kumaşla bebeğin doğar doğmaz üzerine ilk giyeceği elbise dikilir. Elbiseden artan kumaşla da mendiller ve ara bezleri yapılır. *Kortadura de Fashadura* töreni bittikten sonra anne adayı artık bebek için gerekli olan eşyaları alıp onu karşılamaya hazırlanabilir.

Kortadura de Fashadura geleneği daha ziyade bir Sefarad geleneği olup Türk Yahudileri arasında görülen bir gelenektir. Dünyada Türk Sefarad olmayan diğer cemaatlerde böyle bir tören yoktur.

Ölüm

Yahudi dinine göre ölüm hayatın sonu değildir. Bu dünyada yaşadığımız hayat bizi *Olam Aba* adındaki diğer yaşama götüren yolu teşkil eder. Ölüm ve yasla ilgili dinî kanun ve uygulamalar iki prensip üzerine kurulmuşlardır. Birincisi, yaşamını yitirmiş de olsa insanoğlunu onurlandırmak ve saygı duymak; ikincisi ise zihinsel, duygusal ve ruhi olarak yasta olanları rahatlatıp iyi olmalarını sağlamak.

Kadiş

Kadiş Aramice olarak okunan en önemli, en güçlü ve en yüce duadır. Matem dönemi boyunca *Kadiş* duası iki nedenden okunur. Birincisi, kişinin psikolojik durumu ile ilgilidir. Yakını ölen kişi acı ve isyan içindedir. Tanrı'ya isyan eder. Bu duayı okurken de Tanrı'nın adaletine sığınır. Her ne kadar isyan etse de onun doğru yaptığına olan inancını ifade eder. İkinci nedeni, ölen kişinin ruhunun, Tanrı'ya hesap verdiği süre boyunca yakınları, okudukları *Kadiş* duası ile Tanrı'ya karşı ölenin ruhunu yüceltirler.

Matem

Yahudi geleneklerine göre matem dönemi üçe ayrılmıştır: *Şiva* adı verilen ilk yedi gün, *Şeloşim* adı verilen ölümden sonraki 30 gün ve ölümden sonraki 12 ay. Matem, ölünün gömüldüğü andan itibaren başlar. Şiva dönemi yedi günün ilk sabah duasıyla başlar.

Sıddık, Alyanaki, Koyucu, Kökey, Kefeli, Ağa, Emildeş, Yırtlaç, Teriyaki, Ayvaz, Bölek ve Sinani gibi soyadları aileler arasındaki yakın akrabalık ilişkilerini de gösterir. Bundan başka inanç önderlerinden bir kısmı, Kırım ve İstanbul Karayları arasında önemli bir bağ oluşturmuştur.

Kırım'dan İstanbul'a göç eden, *Sefer Mibhar* adlı tefsiriyle tanınan Aaron ben Joseph (d. 1260-ö. 1320) ile Mutezile ve Aristo felsefesiyle beslenen teolojik görüşlerini dile getirdiği *Ets ha-Hayim* adlı eseri ve Karay şeriatıyla ilgili görüşlerini yansıttığı *Gan Eden* ve *Keter Torah* adlı tefsiriyle dikkat çeken, Karayların İbn Meymun'u olarak da anılan Aaron ben Elijah (ö. 1369) gibi isimlerin çalışmaları bu bağı güçlendirmiştir.[24]

Bu dönemde İstanbul cemaati kendi kendine yeterli düzeyde bulunmuş ve diğer cemaatler arasında saygın bir yer edinmiştir. Daha sonraları İstanbul ve Kırım Karayları dinî literatür konusunda sıkı bir işbirliğine girmiştir. Bu işbirliğinin neticesinde İstanbul'da Zeher Rav, Miftah Şoreşi Leşon Ha'ivri, Sifre Ha'hinukh le-Petah Tikva gibi eserler yayınlanmıştır. Aynı zamanda Karay Türkçesinde Tevrat, çeşitli dua ve ibadet kitapları ile Karay bilim adamlarının başlıca eserlerinden bir kısmı Kırım'da da basılmıştır. Bütün bu yayınların masrafı İstanbul ve Kırım Karay cemaatlerince karşılanmıştır.[25]

Edipleri, âlimleri ve ilahiyatçıları ile önceki asırlarda öne çıkan İstanbul Karay cemaati sonraki asırlarda özellikle Kırım cemaatinden seçkin şahsiyetlerden aldığı destekle manevi ve kültürel hayatını sürdürebilmiştir. Bu şahsiyetlerden XVIII. asırda dikkat çekenlerden biri Gözleveli Simoka (ö. 1810) olmuştur. 1772'de Rus orduları Kırım'a girdiğinde ailesiyle birlikte Türkiye'ye sığınan Simoka, burada Karayların ruhani reisi olarak görev üstlenmiş, edebiyat ve ilahiyata dair çeşitli eserler vermiştir. 1810 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Kırımlı meşhur ilahiyatçılardan Lucki de 1833 ve 1837 yılları arasında İstanbul cemaati arasında yaşamıştır. O tarihlerde meşhur arkeolog ve el yazması mütehassısı Abraham Firkoviç (d. 1787-ö.1874) Kırım'dan gelen önemli şahıslar arasında yer almış, İstanbul'da cemaatin mektep hocalığını yapmıştır. Firkoviç 1832'de Tevrat'ın Türkçe çevirisini yapmış, bu çeviri İstanbul'da Karay Türkçesiyle basılan ilk Tevrat olmuştur.[26]

İstanbul Karay cemaati XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında saygınlığını korumuştur.

İstanbul Karaylarının gelenekleri, örf, âdetleri, nişan ve düğünleri Türk kültür özelliklerini taşımaktadır.[27]

Günümüzde İstanbul Karayları

İstanbul'un sosyo-kültürel yaşamına ayrı bir renk katan Karayların bir kısmı yurt dışına göç ettiğinden günümüzde sayıları oldukça azalmıştır. Göç etmeyenler ise kendi cemaatleri içinde riayet etmeleri gereken evlilik kurallarındaki hassasiyetler nedeniyle cemaat dışı evliliklerle başka din/inanç mensuplarıyla karışmıştır.

İstanbul'un çeşitli semtlerinde dağınık olarak yaşamlarını sürdüren Karayların Hasköy'deki kenesaları cemaatin azlığı ve dağınıklığı sebebiyle faal bir fonksiyon icra edememektedir. Yine de İstanbul Karayları, Hasköy'deki ibadethanelerini, sayılarının azlığına rağmen özenle korumakta, nadiren cumartesi günleri kenesayı açık bulundurmakta, yılda birkaç kez kendilerine özgü bayram ve törenlerde kenesada ayinler yapmaktadır. Merkezi, Hasköy'deki Karaim Kenesası olarak gösterilen Türk Karaim Vakfı onlara ait faaliyet yürüten resmî bir kuruluştur. Bunun dışında günümüzde İstanbul Karaylarının bir dinî kurumu ya da dinî lideri bulunmamaktadır. Söz konusu vakıf, kenesanın ihtiyacını karşılama ve Karaylara ait mezarlığı koruma işiyle meşgul olmaktadır.

24 Mustafa Sinanoğlu, "Karâîlik", *DİA*, XXIV, 425.

25 Bkz. A. Kefeli, "İstanbuli Karaîm Community".

26 Şişman, "İstanbul Karayları", s. 95. Karay Türklerinde ilk Tevrat çevirileri daha XI. yüzyılda yapılmıştır. İbrani harfleri ile Karay dilinde yazılan, Pešatlar olarak anılan bu çeviriler nesilden nesile aktarılmıştır (bkz. Z. V. Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s. 101; Thomas Stolz (ed.), *Minor Languages of Europe*, Bochum 2001, s. 3). Kırım'da Karayların elinde XIII. yüzyılda yazılan Karay Türkçesinde bir Tevrat çevirisi bulunmuştur. Türkçenin en saf örneklerinden biri sayılan bu çevirinin, İtalyan Katolik misyonerlerin Hristiyanlığı kabul eden Kumanlar için hazırladığı *Codex Cumanicus*'un yazıldığı dönemlerde hazırlandığı ve onun diline çok benzediği belirtilmiştir (Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 311, 325-326). Farklı çeviriler yanında Karay Türkçesi ile yapılan son Tevrat çevirisi 1889'da Vilno'da basılmıştır (Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 327).

27 Bkz. Çağatay Bedii Avramoğlu, "İstanbul Karâî Türklerinde Nişan ve Düğün Adetleri", *Türk Yurdu*, 1961, c. 2, sy. 12 (294), s. 33-34; *Kuzgun*, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 216.



7- Neva Şalom Sinagogu'nun içi

Gömme günü Şiva'nın ilk günü sayılır. Şabat da Şiva sürecinin içindedir. Şabat, Şiva'nın arasına gelince halk uygulamalarına göre Şabat için Şiva'ya ara verilir ve Şabat'tan sonra devam edilir. Yine de Şabat yedi günün içinde sayılır. Kutsal bayramlardan biri Şiva zamanına denk gelirse, Şiva tamamlanır ve bayram bittikten sonra da Şiva'ya devam edilmez.[14] İstanbul geleneklerine göre ölen kişinin ardından 30. gün birinci ayın mevlidi yapılır, daha sonra birinci senenin bitimine kadar her ay yine mevlit okunur. 12. ayın sonunda da *Limud* adı verilen bir senelik mevlit okunur. Bundan sonra artık her sene mevlit yapılacaktır.

Guevo: Matem Yemeği

Matemin başladığı ilk gün verilen yemek yas tutan kişinin yemeği olmamalıdır. Komşuları veya arkadaşları bu yemeği yapmalıdır. Yemekte yumurta, guevo, verilmesi gelenektir. Yumurta, zeytin, rakılı bisküvi gibi yiyecekler yuvarlak oldukları ve hayatın döngüsünü simgelemelerinin dışında şu mesajı da verirler: "Bütün insanlar bir gün ölecektir." Arkadaşlar ve komşular yedi gece boyunca yemek vermelidir. Yedi gün boyunca yasta olan kişiler hiçbir iş yapmamalıdır.

Yahudi dininin kurallarına göre ölünün arkasından çok fazla üzülmek yasaktır. Tanrı'nın can verip aldığına inanıldığında, ona ve doğruyu yaptığına güvenilmelidir. Bu şekilde düşününce teselli bulmak daha kolay olacaktır.

Kişi gömüldükten 3 ay sonra mezar taşı konur ve mezarına ilk ziyaret gerçekleşebilir. Her yıl Roşaşana ve Yom Kipur arası mezarlık ziyaretleri yapmak gelenektir.

GÜNÜMÜZ İSTANBUL'UNDA YAHUDİ HAYATI

Bugün hahambaşılığının elindeki verilere göre tahminen 19.000 kişilik (Türkiye Cumhuriyeti nüfus sayımlarında artık vatandaşların dini sorulmadığından ve hahambaşılığın elindeki veriler de sadece bu kuruma gönüllü olarak yazılan kişilerden oluştuğundan listenin eksik olduğu düşünülmektedir) Türkiye Cumhuriyeti Yahudilerinin 17.500 gibi büyük bir bölümü İstanbul'da

14 Alalu v.dğr., age., s.153.

yaşamakta, diğer şehirlerde yaşayan az sayıda cemaatlerin (İzmir'de 1.500, Bursa'da 50-60, Adana'da 20-30, Antakya'da 30-40 kişi kadar) gençleri de belli bir yaştan sonra özellikle okumak için İstanbul'a gelmekte ve hayatlarını burada devam ettirmektedirler.

Türkiye Cumhuriyeti Hahambaşılığı'nın 2012 yılında elindeki verilere dayanarak yaptırdığı istatistiklere göre, Türkiye Yahudilerinin %97'si Sefarad, %3'ü de Aşkenazdır. Nüfusun %90'ı İstanbul'da, %9'u İzmir'de, %1'i de Bursa, Adana, Antakya, Ankara, Çanakkale, Gelibolu ve Edirne'de yaşamaktadır. Çoğunluğun yaşadığı İstanbul şehrine baktığımızda, eskiden şehrin merkezinde birbirine çok yakın ve yürüme mesafesinde oturan Yahudilerin ikamet yerlerini artık ekonomik şartlar belirlemektedir. Bugün Bahçeşehir, Çekmeköy, Göktürk, Küçükyalı, Tuzla, Pendik, Ömerli ve Zekeriyaköy gibi şehir merkezine oldukça uzak ve daha ekonomik olan yerleşim bölgelerinde oldukça fazla Yahudi görmek mümkündür. Kentteki Yahudi nüfusunun %73'ünün Avrupa yakasında, %27'sinin ise Anadolu yakasında olduğunu görürüz.

Türk Yahudi nüfusunu yaş dağılımlarına göre incelediğimizde nüfusun %50 kadarının 25 ila 55 yaş arasında olduğunu görmekteyiz. Eskiye göre daha iyi beslenme, spor yapma ve iyi bir bakımla yaş ortalaması uzamıştır. 65 yaş üstü kişilerin oranı %18 civarındadır. Buna karşılık 0-25 yaş arası nüfus gittikçe azalmaktadır. Son 5 yılda 0-25 yaş arası kişilerin sayısında %9 civarında bir gerileme gözlenmiştir. Ölümler ve göçler doğumlardan çok daha yüksek rakamlar göstermektedir.

Türk Yahudi cemaatinin eğitime önem verdikleri görülmektedir. Cemaatin okul öncesi eğitimden lise sona kadar eğitim hizmeti veren özel bir okulu vardır. Yıllar içinde okulun eğitim standardı yükseltilmiş, bugün İstanbul'un iyi okulları arasında yerini almıştır. Okul bugün 600 civarında çocuğa hizmet vermektedir. Yine hahambaşılığın elindeki verilere göre, Türk Yahudi cemaatinde okuryazar olmayan hiç kimse yoktur. Toplumun %6'sı ilkokul, %26'sı ortaokul ve %45'i de lise mezunudur. Bunun dışında toplumun %29'u üniversite ve %4'ü de lisansüstü diplomasına sahiptir ki bu rakamlar dünya standartlarına göre oldukça yüksektir.

Türk Yahudi ailelerinin genellikle bütün çabaları çocuklarına iyi bir eğitim vermek içindir. Yabancı dil bilmek geleneksel bir olgu iken, atalarının İspanya'dan getirdikleri ve Yahudice olarak da bilinen Ladino ya da Judeo-Espanyolcanın ev dili olmaktan çıkması, 1860'lardan 1970'lere kadar Alliance Israelite Universelle okulları ile toplumun bir parçası hâline gelen ve evlerde konuşulan Fransızcanın etkisini kaybedip evlerden çekilmesi, çok dilli bir toplum olan Türk Yahudi toplumunu az sayıda dil konuşan bir toplum hâline getirmiştir. Bugün Türk Yahudi toplumunda ev dili Türkçedir. Çocukların İngilizce öğrenmesi çok istenilen bir durumdur. 1990'lardan bu yana da dünyada İngilizceden sonra en çok konuşulan ikinci dil olan İspanyolca öğrenilmek istenen dillerden biri olmuştur. Dolayısı ile hahambaşılığın elindeki verilere baktığımızda toplumun %53'ünün yine de yabancı dil bildiğini görmekteyiz.

Kurumlar

Türkiye Cumhuriyeti Yahudileri Türkiye hahambaşısı tarafından temsil edilmektedir. Rav İsak Haleva makama seçildiği 2002 yılından beri Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü hahambaşısı olarak görevini sürdürmektedir. Hahambaşıya toplumun her türlü dinî işlerini yürütmek için din adamlarından oluşan ve *Bet-Din* adı verilen bir kurul yardım etmektedir. Hahambaşı ayrıca toplumun din dışı işlerini yürütmek için 50 kişiden oluşan bir müşavirler kurulunun da başındadır.

Türkiye Yahudilerinin 1898 yılında hayırseverler tarafından kurulan ve bütün TC vatandaşlarına hizmet veren Balat Or-Ahayim (Hayat Işığı) Hastanesi canla başla çalışmakta ve hastalara yüksek kalitede hizmet vermektedir.

Türk Yahudi toplumunun İstanbul'da dinî ibadetlerini yerine getirebilmeleri için açık on dokuz sinagogu vardır. Bazı sinagoglar Yahudilerin artık yaşamadıkları yerlerde olmalarına rağmen, tarihî değerlerinden dolayı cemaat tarafından yaşatılmaktadır.

Hahambaşılığa bağlı birçok yardım kurumu yaşlılara, öksüzlere, engellilere ve ekonomik durumu yetersiz olan öğrencilere yardım etmektedir. Bu kurumlarda çalışan birçok gönüllü, kurumların ekonomik olarak kalkınmaları için ellerinden geleni yapmaktadır.

Türk Yahudi cemaatinin 4.000 kişi tarafından okunan tek bir gazetesi vardır, *Şalom*. 1947'de Avram Leyon tarafından kurulan *Şalom* gazetesi, 1983'te Avram Leyon'un sağlığı bozulunca cemaat tarafından devralınmış ve o tarihten itibaren haftada bir Türkçe olarak yayınına devam etmiştir. *Şalom*'un bir sayfası Ladino dilindedir. Bugün her gazete gibi internetten de okunabilen *Şalom* www.salom.com.tr adresinden çok daha geniş bir okur kitlesine ulaşabilmektedir.

Yine hahambaşılığa bağlı olan Osmanlı-Türk Sefarad Kültürü Araştırma Merkezi 2003 yılı sonundan



8- Çeyiz sandığı (500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi)

beri hizmet vermekte, genellikle sözlü bir kültür olan Sefarad kültürünün kaybolan değerlerini toplamakta, belgelemekte, arşivlemekte ve gelecek kuşaklar için bir kültür hazinesi oluşturmaya çalışmaktadır. Merkezin ayda bir *Şalom* gazetesinin eki olarak yayınladığı ve tamamı Ladino dilinde olan *El Amaneser* gazetesi 24 sayfa olarak dünyada tek olma özelliğini 8 yıldır korumaktadır. Merkez, ayrıca dünyanın tek Ladino dilinde karikatür kitabını basmış, Türk Yahudilerine has bir ilahi türü olan ve Edirne'de doğup İstanbul'da devam eden *Maftirim* koleksiyonunu kaybolmaktan kurtarabilmiş, Türk sanat müziği için önemli bir arşiv teşkil eden bu koleksiyonu müzikseverlere sunabilmiştir. Yaptığı akademik çalışmalar ve araştırmalarla dünya akademik çevrelerinde saygınlık kazanmış olan merkezin son çalışması *Ladino Database* adını taşımakta ve bu çalışmayla kaybolmakta olan Ladino dilinin belgelenmesi mümkün olmaktadır.[15]

15 Merkezin çalışmaları www.istanbulsephardiccenter.com ve http://sephardiccenter.wordpress.com internet adreslerinde takip edilebilir.

Sosyal Hayat

1970'lere kadar demografik olarak birbirine çok yakın ve yürüme mesafelerinde oturan cemaat üyeleri ve özellikle gençler, artık ekonomik şartlardan dolayı İstanbul'un uzak semtlerinde yuva kurunca, sosyal hayat da tamamen değişmiş oldu. Yine 1970'lere kadar ev hanımı olan ve çalışmayan birçok kadın varken bugün çalışmayan kadın bulmak zor hâle gelmiştir. Evde oturan hanımların, çay partileri, oturma günleri vb. toplantı günleri sadece daha yaşlı kuşak mensupları tarafından yapılır olmuştur. Sosyal hayat, en yakında oturanlarla görüşülebilen hafta sonlarına kaymıştır.

Eskiden daha kapalı bir toplum olan Türk Yahudi toplumu bütün bu demografik değişikliklerden dolayı kızlı erkekli üniversitelere akın ettiğinden sosyal ilişkiler sadece Yahudilerle değil, geniş toplumla da olmaktadır. Yine eskiden daha geniş aileler bir arada yaşarken, bugün ekonomik şartlar çekirdek aile düzenini getirmiştir. Sosyal yaşam, Şabat akşamları yenen aile yemeği ve bayramlarda bir araya gelen geniş aileden ibaret gibi gözüküyor.

İnsanlar dünyadaki ekonomik krize paralel olarak çok çalışıyorlar ve her gün yükselen hayat standartları ve teknoloji ile baş etmeye çabalıyorlar. Günlük yaşamın yoğunluğu içinde de yüzyıllar boyu atalarının sürdürdükleri ve kuşaktan kuşağa iletilen gelenekleri devam ettirmek için ellerinden geleni yapıyorlar.

Türk-Sefarad Müziği

Türk-Sefarad müziği 1492 yılında İspanya'daki engizisyondan kaçıp Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşen toplumun beraberlerinde getirdiği müzik kültürünün 500 yıldan fazla yaşadıkları Osmanlı-Türk topraklarındaki müzik kültürü ile yoğrularak bugünkü hâline gelen bir müzik türüdür. Sefarad kültürünün ögeleri kulaktan kulağa ve daha çok da anadan kıza geçerek günümüze kadar gelmiştir. Müzik de aynı şekilde kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Türk-Sefarad müziği temel olarak ikiye ayrılır: Halk şarkıları olan *kantikas* ve sinagoglarda icra edilen dinî müzik. *Kantikas*ların dili Judeo-Espanyol ya da Ladino iken sinagoglarda icra edilen dinî müzikler çoğunlukla dua oldukları için bunların sözleri İbranice olmuştur. Bugünkü Türk-Sefarad müziğini dinleyenler yoğun bir Türk sanat müziği ve Balkan müziği etkisini hissedebilirler ki bu da kültür etkileşiminin güzel bir örneğidir.

Müzik

Kültürlerin kuşaktan kuşağa aktarımında en önemli faktörlerden biri müziktir. Sefarad toplumunda da kültür anadan kıza aktarılmıştır. Genellikle eski kapalı toplumlarda kültür aktarımı kadınların görevi olmuştur. Erkekler geniş toplumla iletişim hâlinde olup iş ve aş ihtiyaçları için toplumun dışına çıkabilmişlerdir. Hâlbuki kadınların toplumun dışına çıkma bahaneleri yoktur. Kadınlar için hayat, ev ve evin çevresinde geçer. Eğlenceleri ise komşu kadınlarla birlikte çamaşır yıkamak, dikiş dikmek, yemek pişirmek, hamama gitmek ve tabii dedikodu yapmaktır. Bütün bu buluşmalarda müzik önemli bir yer tutar. Evlerde tertip edilen günlerde, udunu ya da mandolinini alan başlar çalıp söylemeye. Şarkılarla hikâyeler anlatılır, dedikodu yapılır, acılar paylaşılır ve herkes bu müzikal dünyada kendine bir yer edinir.

Romansa Geleneği

XV. yüzyıl İspanya'sında hâkim olan müzik kültürü *"romansa"* adını taşıyordu. *Romansa*lar her biri bir hikâye anlatan uzun şiirlerdi. İlk ortaya çıktığında *romansa*lar epik kahramanlık hikâyeleri idi. Bu hikâyelerde savaşa giden soylu şövalyeler ile onların dönmesini bekleyen soylu genç kızlar anlatılıyordu. Daha sonraları *romansa* geleneği halk tarafından da benimsenince hikâyelerin rengi değişti. Bu kez anlatılan hikâyeler soylulardan ziyade sıradan halkın güncel hayatından kesitler içerir oldu. Güncel acılar, aşklar, dedikodular uzun uzun bu şarkılarda tasvir edilir oldu. Günümüze kadar gelebilmiş *romansa*lara baktığımızda bu şarkılarda sürekli tekrarlanan basit melodiler görmekteyiz. Çok belli ki birlikte toplanan kadınlar basit bir melodiyi alıp her kıtayı başka biri söyleyerek eğlenmekteydiler. İşte Sefarad Yahudilerinin Osmanlı İmparatorluğu'na getirdikleri müzik kültürü bundan ibaretti. *Romansa* örnekleri:

Morenika A Mi Me	**Yaman Bana Esmer Derler**
Morenika a mi me yaman Yo blanka nasi I del sol del enverano Yo me ize ansi	Bana Esmer derler Ben beyaz doğdum Yazın güneşinden Ben böyle oldum
Morenika, grasyozika sos, Tu morena i yo grasyozo I ojos pretos tu.	Esmersin sen, pek zarifsin Sen esmer, ben zarif Sen kara gözlüm
Morenika a mi me yaman Los marineros. Si otra vez a mi me yaman,	Bana Esmer derler Denizciler Eğer bir kez daha çağırırlarsa
Me vo kon eyos. Morenika a mi me yama El ijo del Rey Si otra vez a mi me yama Yo me vo kon el.	Giderim ben onlarla Bana Esmer der Kralın oğlu Eğer bir kez daha çağırırsa Giderim ben onunla.
Tres Ermanikas Eran Tres ermanikas eran, Blankas de roz, ay ramas de flor!	Üç Kız Kardeştiler Üç kız kardeştiler Beyaz gül gibi çiçek demeti!
Tres ermanikas eran, Tres ermanikas son.	Üç kız kardeştiler Üç kız kardeştirler
Las dos eran kazadas, Blankas de roz, ay ramas de flor! Las dos eran kazadas, La una se deperdyo.	İkisi evliydi Beyaz gül gibi çiçek demeti! İkisi evliydi Biri kayıp.



9- Gelin çeyizi (500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi)

Su padre kon verguensa,	Babası utanç içinde
Blankas de roz, Ay,	Beyaz gül gibi çiçek
Ay, ramas de flor!	demeti!
Su padre kon verguensa,	Babası utanç içinde
A Rodes l'ambiyo.	Onu Rodos'a yolladı
En medyo del kamino,	Yolun ortasında
Blankas de roz, Ay,	Beyaz gül gibi çiçek
ramas de flor!	demeti!
En medyo del kamino,	Yolun ortasında
La ninya se durmyo.	Kız uyuyakaldı
Por ayi paso el kavalyero,	Oradan bir genç atlı geçti
Blankas de roz, Ay,	Beyaz gül gibi çiçek
ramas de flor!	demeti!
Por ayi paso el kavalyero,	Oradan bir genç atlı geçti
Tres bezikos el le dyo.	Ona üç öpücük verdi.
Uno en kada kara,	Her biri bir yanağına
Blankas de roz, Ay,	Beyaz gül gibi çiçek
ramas de flor!	demeti!
Uno en kada kara,	Her biri bir yanağına
I uno al korason.	Ve bir tane de kalbine.

Müzikte Osmanlı İmparatorluğu'nun Etkisi

Osmanlı İmparatorluğu'nda hayatlarını sürdüren Sefarad Yahudilerinin müziği yıllar geçtikçe giderek daha fazla Türk sanat müziği ve diğer Balkan müziklerinden etkilenmeye başladı. Zaman içinde Sefarad toplumu tarafından bestelenen müziklerin bütün bu etkileri birleştirdiği görülür. Şarkılar aşk, dedikodu, kıskançlık, güncel hayattan kesitler, doğum, ölüm, kadın-erkek ilişkileri ve duygularını kapsayan temalar içererek bestelendiler. Bu şarkılarda göze çarpan en önemli özellik, melodi ne olursa olsun, şarkı sözlerinin mutlaka Judeo-Espanyol dilinde olması idi. Zamanla Türk-Sefarad müziği repertuvarında Türk sanat müziği etkileri fazlalaşmış, bu şarkılarda makamlar ön plana çıkarken şarkı sözlerinde belirgin bir "acı" teması hâkim olmaya başlamış. Aşağıda sözleri verilen şarkı nihavent makamında tipik bir Türk sanat müziği parçası:

Para Ke Kero Yo Mas Bivir?	**Neden Yaşamak İsteyeyim Ki?**
Para ke kero yo mas bivir?	Neden yaşamak isteyeyim ki?
En este mundo.	Bu âlemde
Mijor es murir mas ke sufrir	Ölmek acı çekmekten iyidir
Dolores de amor vengo a sufrir.	Aşk acıları çekmekteyim
Yo te amo de korason	Ben seni yürekten severim
Ma no te puedo alkansar.	Ama sana bir türlü ulaşamam.

Aşağıdaki şarkı örneği ise kadın-erkek ilişkisine komik bir bakışla bestelenmiştir. Adı Sarika olan genç bir kızı, genç delikanlı kendisine ayakkabı ve çizme satın alacağını söyleyerek kandırmaya çalışıyor ama nafile. Şarkı sözlerinden o zamana ait birtakım sosyolojik bilgiler elde edilebilmektedir. Unkapanı ve Cibali sözlerinden bu şarkının en azından bir İstanbul şarkısı olduğunu anlayabiliyoruz. Bu iki semtimizin de ayakkabı dükkânlarıyla meşhur olduğunu (bunu ben her ne kadar çocukluğumdan hatırlasam da bugünkü gençlerin bunu bilmediğine eminim) şarkıda görüyoruz.

Bre Sarika Bre	**Bre Sarika Bre**
Bre Sarika bre...	Bre Sarika bre...
Trayme un poko d'agua.	Bana biraz su getir
'Sto deskalsa	Ayağım çıplak
Ay rosiyo en basho	Yere çiğ düşmüş
Me se yela el pie.	Ayağım üşür sonra
Bre Sarika bre	Bre Sarika bre...
Chika i ermozika,	Küçük ve güzel.
Bre Sarika bre	Bre Sarika bre...
Linda i savrozika	Güzel ve tatlı

Yo te va merkar	Ben sana alacağım
Sapatos d'Unkapan	Unkapanı'ndan ayakkabı
Chizmes de Djibali	Cibali'den de çizme
No me primo a ti	Ben sana kalmadım
Ke me merkes tu,	Almana gerek yok
Tengo un padre,	Benim babam var
Merkador muy grande,	Büyük tüccar
I el me va merkar	O bana alır
Sapatos d'Unkapan,	Unkapanı'ndan ayakkabı
Chizmes de Djibali.	Cibali'den de çizme

Birçoğu özgün fakat anonim olan şarkıların yanı sıra Türk-Sefarad müziği repertuvarında göze çarpan bir diğer grup şarkı, zamanının popüler melodilerinden ödünç alınmıştır. Bu ödünç alınan melodilerin üzerine bazen tercüme niteliği taşıyan bazen de alakasız sözler her zaman Judeo-Espanyol dilinde yazılmıştır. Söz yazarları genel olarak bilinmese de 1920'lerde böyle şarkıların üzerine söz yazan İstanbullu Jak Mayeş'i ve Selanikli ünlü ikili Sadik Gershon ve Moshe Kazez biliyoruz.

Aşağıda "Bekledim de Gelmedin" şarkısının melodisi üzerine yazılmış Judeo-Espanyolca sözler bulacaksınız.

Porke No Me Amates?	**Niçin Beni Sevmedin?**
Dezeyava kon fervor,	İsterdim çok
Ke akseptaras mi amor.	Ki aşkımı kabul edesin
Esperi en vanedad,	Boş yere bekledim
Oy yo sufro el dolor.	Bugün acılar çekerim.
Dime dime, porke	Söyle, söyle, niçin beni
no me amates?	sevmedin?
Dime dime, porke	Söyle, söyle, niçin beni
me enganyates?	aldattın?

Anadan kıza aktarılan binlerce şarkı içinde öyle melodiler var ki sanki her önüne gelen bu melodiler üzerine söz yazmış. Bu şarkıları yaşlılardan topladığımız zaman her biri bir başka kıta söyledi bize. Aynı şekilde yine çok popüler oldukları göze çarpan şarkı sözleri var. Bu sözlere birçok farklı melodi yazılmıştır. Bu da tabii ki sözlü kültürün bir parçasıdır.

Dinî Müzik

Türk-Sefarad müziğinin bir önemli ögesini de dinî müzikler oluşturmaktadır. Dinî müziği başlıca iki grupta incelemek mümkündür.

Birinci grup dinî müzikler popüler şarkıların bir uzantısı olarak algılanabilir. Bu şarkılar aile halkı tarafından Yahudi bayramları sırasında bir araya geldiklerinde söylenmektedir. Hanuka, Purim, Pesah



10- Lohusa yatağı (500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi)

gibi bayramlarda aile fertleri bir masa etrafında toplandıklarında bayram havasını vurgulamak ve bu geleneklerin genç kuşaklara aktarımını sağlamak için herkes bir ağızdan bu şarkıları söylerler. Bu şarkıların genel olarak ya o bayramın önemini vurgulayan sözleri vardır ya da bunlar, o bayrama has olan gelenekleri anlatırlar. Şarkılarda kullanılan dil Judeo-Espanyolcadır. Bir Hanuka şarkısı olan *Ocho Kandelikas* bu repertuvarın güzel ve popüler örneklerinden biridir.

Ocho Kandelikas	**Sekiz Mumcuk**
Hanuka linda sta aki	Güzel Hanuka bayramı geldi
Ocho kandelas para mi	Bana sekiz mumcuk
Una kandelika	Bir mumcuk
Dos kandelikas	İki mumcuk
Tres kandelikas	Üç mumcuk
Kuatro kandelikas	Dört mumcuk
Sinko kandelikas	Beş mumcuk
Sej kandelikas	Altı mumcuk
Syete kandelikas	Yedi mumcuk
Ocho kandelas para mi	Bana sekiz mumcuk
Los pastelikos va komer	Güzel pastaları yiyeceğim
Kon almendrikas i la miel (2)	Bademli ve ballı
Una kandelika...	Bir mumcuk...
Munchas fiestas vo azer	Birçok bayramlar
	kutlayacağım
Kon alegrias i plazer (2)	Zevk ve neşe ile
Una kandelika...	Bir mumcuk...



11- Aşkenaz Sinagogu

İkinci grupta yer alan dinî müzikleri sadece sinagoglarda duyabilirsiniz. Bu dinî müzik geleneği de yine kulaktan kulağa, ustadan çırağa aktarılarak günümüze kadar gelmiş ve 2002 yılında Los Pasharos Sefaradis grubunun çıkarttığı *Zemirot: Türk-Sefarad Sinagog İlahileri* ve 2008 yılında Yako Taragano Sinagog İlahileri Korosu'nun çıkarttığı *Zemirot II: Türk-Sefarad Sinagog İlahileri* CD'lerine kadar hiç kayıt altına alınmamışlardı. Bu yüzden her sözlü kültürde olduğu gibi Yahudi kültüründe de kayıplar çok fazla olmuştur. Dinî müziklerde kullanılan dil her zaman Yahudilerin din dili ve kutsal dil olarak kabul edilen İbranice olmuştur. Çok ender olarak İbranice ilahilerin içinde tercüme niteliği taşıyan Judeo-Espanyolca sözlere rastlanılabilir. (Bk. *En Keloenu*) Sinagoglarda söylenen ilahilerin hepsi Türk sanat müziği makamları ile icra edilmektetir; yıllar içinde bu ilahileri icra eden Hazanlar imamlarla birlikte eğitim almışlar ve Türk sanat müziği makamları ile çok üstün kalitede besteler yapmışlardır. Yine her zaman olduğu gibi bu bestelerin çoğunun kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir.

Aşağıda örneği verilen ilahi cuma akşamları Şabat'ı karşılarken önce İbranice sonra da Judeo-Espanyolca olarak icra edilmektedir. Bu şekilde iki dilde icrası da sadece Türkiye'deki sinagoglarda görülmektedir.

En Keloenu	***Yoktur Tanrımız Gibisi***
En ke-lo-enu, en kadonenu, en kemalkenu, en kemoshienu	
Non komo muestro Dio	Yoktur Tanrımız gibisi
Non komo muestro Sinyor	Yoktur Efendimiz gibisi
Non komo muestro Rey	Yoktur Kralımız gibisi
Non komo muestro Salvador	Yoktur Kurtarıcımız gibisi
Mi ke-lo-enu, mi kadonenu, mi kemalkenu, mi kemoshienu	
Ken komo muestro Dio	Kimdir Tanrımız gibisi
Ken komo muestro Sinyor	Kimdir Efendimiz gibisi
Ken komo muestro Rey	Kimdir Kralımız gibisi
Ken komo muestro Salvador	Kimdir Kurtarıcımız gibisi
Node le-lo-enu, node ladonenu, node lemalkenu, node lemoshienu	
Loaremos a muestro Dio	Övelim Tanrımızı
Loaremos a muestro Sinyor	Övelim Efendimizi
Loaremos a muestro Rey	Övelim Kralımızı
Loaremos a muestro Salvador	Övelim Kurtarıcımızı
Baruh E-lo-enu, baruh adonenu, baruh malkenu, baruh moshienu	
Bendicho muestro Dio	Kutsaldır Tanrımız
Bendicho muestro Sinyor	Kutsaldır Efendimiz
Bendicho muestro Rey	Kutsaldır Kralımız
Bendicho muestro Salvador	Kutsaldır Kurtarıcımız
Ata u E-lo-enu, Ata u adonenu, Ata u malkenu, ata u moshienu	
Tu sos muestro Dio	Sensin bizim Tanrımız
Tu sos muestro Sinyor	Sensin bizim Efendimiz
Tu sos muestro Rey	Sensin bizim Kralımız
Tu sos muestro Salvador	Sensin bizim Kurtarıcımız

Maftirim: Özel Bir İlahi Grubu

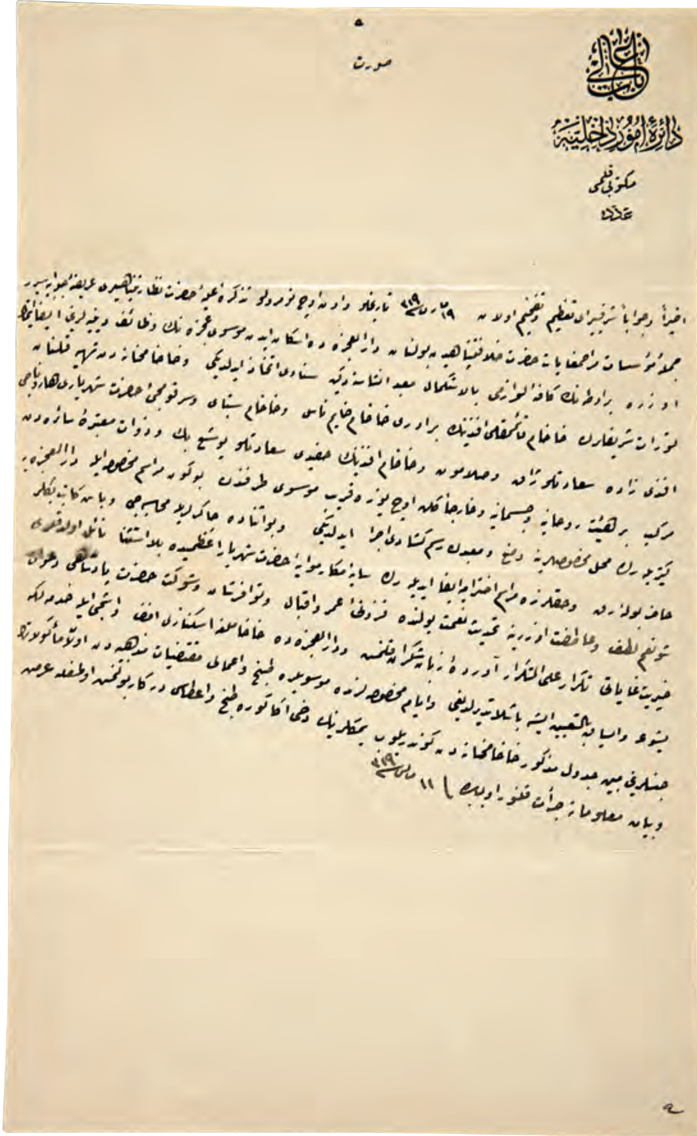
Bu ilahiler Edirne'de doğmuş bir gelenekten günümüze kadar aktarılmıştır. Maftirim, kutsal cumartesi günleri (Şabat) dualar okunduktan sonra Şabat'ın sona ermesine kadar koro hâlinde okunan ilahilerdir. Bu ilahilerin sözleri Tanrı'ya ve kutsal şehir Kudüs'e övgüler yağdıran şiirlerden oluşmaktadır. Elimizde XVI. yüzyıldan itibaren yazılmış şiirler mevcuttur. Bunlar çok eski ve edebî bir İbranice ile yazıldığından zamanla sesli harfleri belirten noktalamaların konmamış olduğu düşünülürse, anlaşılmaları zorlaşmıştır.

Maftirim geleneği başladığında ilahilerin odak noktası sözleri idi ve müzik o kadar da önemli değildi. Maftirim geleneği sadece Türk sanat müziği makamları ile icra edilmiştir. Yıllar içinde özellikle Edirne'deki tekke merkezleri ile haşır neşir olan Hazanlar, birlikte meşk ederek bu ilahilerdeki odak noktasını müziğe çevirmişler ve kaliteyi şiirden müziğe kaydırmışlardır. Yine belgelememenin sonucunda bugün yazılmış olan 1.000'den fazla şiirin sadece 63 tanesinin melodisi bizlere ulaşabilmiştir. Bunların arasında da sadece 10-15 tanesi genç kuşak Hazanlar tarafından öğrenilmiştir. Günümüze ulaşmayı başaran 63 ilahilik koleksiyonun tamamı Sefarad Kültürü Araştırma Merkezi tarafından bu müziği icra eden son üç büyük ustanın yorumu ile 2009 yılının sonunda yayınlanmıştır. Bu mükemmel eserin içinde 4 CD, 1 DVD ve 360 sayfalık bir kitap bulunmaktadır. Kitap, Türkçe, İngilizce ve Judeo-Espanyolca olarak üç dilde hazırlanmış olup her bölümüne dünyanın değerli uzmanları katkıda bulunmuştur. En önemli katkılardan biri de Sayın Udî Mahmut Özbay'ın bütün ilahilerin notalarına yaptığı düzeltmeler olmuştur. Son derece titiz çalışmasının sonucunda bütün parçaların notaları usulleri ve hatta metronom değerleri daha sonraki kuşaklara aktarılmak üzere hatasız kayıt altına alınabilmiştir.

Bugün Türk-Sefarad Müziği

Bugün dünyada Sefarad müziği ile ilgilenip onu icra eden birçok grup bulunmaktadır. Bu icracıların en büyük dezavantajı Judeo-Espanyol dilini bilmemeleridir. Bundan dolayı da bu icracılar söylediklerini anlamamakta, çok kez telaffuzda hatalar yapmakta ve müziğin ruhunu yansıtamamaktadırlar. Genç müzisyenler bu müziği yaparken melodileri beğendikleri için cazdan rock müziğine kadar her türlü yorumu denemektedirler. Değişik yorumlar gerçekten de çok daha büyük bir seyirci kitlesine hitap etmeye yardımcı olmaktadır. Yine bu grupların bir başka büyük dezavantajı çok kısıtlı bir repertuvar içinde dönmeleridir. Birçok değişik CD satın aldığınızda aynı şarkının değişik şekillerde yorumlanmış hâlleri ile karşılaşıyorsunuz. Hâlbuki Sefarad müziği repertuvarında binlerce şarkı mevcuttur. Fakat bunların çok büyük bir bölümü Türk sanat müziği etkisinde bestelenmiş olduğu için Batılı kulaklara yabancı gelmekte ve o gırtlakla söyleyemedikleri için de ya tamamen repertuvardan çıkartılmakta ya da Batı tarzı bir yorumla yabancılaşmış seslerle söylenmektedir.

Türkiye'de Los Pasharos Sefaradis grubu 1978 yılından beri yaşlılardan yüzlerce şarkı toplamış ve bu müziğin en büyük repertuvarlarından birini



12- II. Abdülhamid'e kurucusu olduğu Darülaceze'de Museviler için sinagog yapılıncaya kadar sinagog olarak düzenlen odanın hahamlarca Tevrat okunarak törenle açıldığı, sinagoga bir haham, bir hademe ve bir aşçı tayin edildiği, Yahudilerin özel gün ve yiyecekleri hususunda gerekli hassasiyetin gösterildiğiyle ilgili bilgi verilmesi (BOA, Y.MTV, nr. 244/131-2)

oluşturmuştur. Dünyanın en otantik icraatçıları arasında gösterilen grup, bugüne kadar sekiz albüm yapmış ve mümkün olduğu kadar çok şarkının belgelenmesini misyon edinmiştir. Los Pasharos Sefaradis grubunun kurucularından İzzet Bana'nın kurduğu Estreyikas d'Estambol adlı çocuk korosu da bu şarkıları icra etmekte, böylece bu kültürün bir sonraki kuşağa aktarımı sağlanmaktadır.

Esta Montanya	**Bu Dağ**
Esta montanya d'enfrente	Bu karşıdaki dağ
S'asiende i va kemando	Yanar da yanar
Ayi pyedri al mi amor	Orada kaybettim aşkımı
M'asento i vo yorando.	Oturur ağlarım
Arvoliko de menekshe,	Menekşe ağacı
Yo lo ensembri en mi guerta	Bahçeme ektim
Yo lo kresi i lo engrandesi	Onu yetiştirdim ve büyüttüm
Otros s'estan gozando.	Başkaları keyfini sürüyor
Sekretos kero deskuvrir	Sırlarımı açmak isterim
Sekretos de mi vida	Hayatımın sırlarını
No ay ken sepa mi dolor	Kimse bilmez acımı
Ni ajenos, ni parientes	Ne yabancılar, ne ailem
El sielo kero por papel	Gökyüzü olsa kâğıt
La mar kero por tinta	Denizler olsa mürekkep
Los arvoles por pendola	Ağaçlar olsa kalem
Para eskrivir mis lagrimas.	Gözyaşlarımı yazardım.

Türk-Sefarad Mutfağı

Yemek ve mutfak! Bütün Akdeniz kültürlerinde olduğu gibi Türkiye'de de sosyalleşmenin en çok yemek masalarının çevresinde olduğu yadsınamaz. Eski zamanlardan beri süregelen bir toplumsal yaşam biçiminin yemek yeme üzerine yoğunlaştığını görürüz. Bugünkü globalleşen dünyada her gün çoğalarak ortaya çıkan teknolojik aletler iletişimi gittikçe daha çok elektronik ortamlara aktarırken ilişkiler de aynı ölçüde yüzeyselleşmektedir. Ancak şu da bir gerçek ki kültürleri incelediğimizde en zor kaybolan ögenin genellikle mutfak olduğunu görürüz. Aile kavramının hâlâ oldukça kuvvetli olduğu Türk-Sefarad kültüründe topluca bir masa etrafında yenilen geleneksel yemeklerin önemi ve kıymeti devam ettikçe mutfak kültürünün kaybolması o derece zorlaşacaktır.

Tarihî açıdan baktığımızda, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle Batı Anadolu, Trakya ve Balkanlar'a yerleşmiş olan Sefarad cemaatlerinin yaşam tarzları bizlere gelenekleri hakkında bazı fikirler vermektedir. *Sefarad mutfağı* adı altında kesin bir mutfak kültüründen bahsetmek çok mümkün olmayacaktır çünkü Sefaradlar her gittikleri yerde, o yörenin tatlarını, tariflerin içeriklerini mutfak gelenekleri ve mirasları ile yoğurup kendilerine mal etmişlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler, kendi bölgelerinde oldukça kapalı toplumlar olarak yaşamışlar, erkekler işleri dolayısı ile kapalı, çevrelerinden uzaklaşırken kadınlar pek dışarı çıkmamışlar, geldikleri ülkenin dilini öğrenmemişler ve bu yüzden de gelenek ve göreneklerin bir sonraki kuşağa aktarılmasında en önemli rolü üstlenmişlerdir. Yine de, her ne kadar "kapalı" bir toplumdan bahsediyorsak, bunlar "getto" niteliği taşımadıkları için çevrelerindeki diğer toplumlarla kısıtlı da olsa iletişim ve etkileşimleri kaçınılmaz olmuştur.

FETİH SONRASI İSTANBUL YAHUDİLERİ

NAİM A. GÜLERYÜZ *

Fetih sonrasında İstanbul Yahudilerinin durumu özel bir nitelik arz eder. Bilindiği gibi o tarihlerde Haliç'in her iki yakasında da Yahudiler oturmakta idi. Fatih, onlara hiç dokunmadığı gibi, ticari ve teknik yeteneklerini takdir ettiği ve bağlılıklarından emin olup güvenebileceği Yahudilerin nüfusunu artırmak için fetihten üç gün sonra Anadolu Yahudi cemaatlerine bir mektup yollayarak onları İstanbul'a davet etti. XVI. yüzyılda yaşamış bir İbranî yazar, söz konusu davet mesajını aşağıdaki şekilde nakleder:

Osmanlı Padişahı Mehmed der ki: Allah bana birçok ülke bahşetti ve hizmetkârı Hazreti İbrahim ile Yakub'un sülalesine sahip çıkmamı, kendilerine yiyecek vermemi ve onları himayeme almamı bana emretti. Aranızda kim, Tanrı'nın yardımıyla İstanbul'a, Başkente, gelip yerleşmeyi, incirin ve bağın gölgesine huzur içinde yaşamayı, serbest ticaret yapıp mal mülk sahibi olmayı arzular?

İlk yıldan itibaren, kentin Galata bölgesi dâhil değişik yörelerden gelen birçok Yahudi ailesi, yeni başkent İstanbul'a gelerek yerleşti, yerleştirildi. Mora fethinden sonra oradan gelenler de bunlara katıldı. Kritovulos o dönemi şöyle nakleder:

"Selanik Yahudileri elli cemaati Tekfur Sarayı'na ve Şuhud Kapısı canibine [yanına, etrafına] koydular. Anin için Çifud Kapısı derler... San'a Yahudilerini Hasköy'e... yerleştirdiler..."

Evliya Çelebi de *Seyahatnâme*'sinde aynı hususu tekrarlar ve eski başkent Edirne'den gelenlerin *el-Mahalletü'l-Yahudiyyîn el-Edirneviyyîn* adı verilen semte yerleştiklerini ekler.



Sünnet koltuğu (500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi)

Fatih, bir fermanla Yahudilere, din ve vicdan özgürlüklerini vaat ile mevcut sinagogların tamir edilebileceğini, yeni ibadethaneler inşa etmek yasak olmakla beraber evlerin sinagoga dönüştürülebileceğini ilan etti. Bir sinagog yandığı veya harap olduğu takdirde tamiri ve ilk hâline dönüştürülmesi için her zaman bir irade gerekli idi. Ancak gerek Fatih, gerek ondan sonra gelen padişahların konu ile ilgili tüm iradelerinde Feth-i Hakanî sırasında Yahudilere verilmiş olan bu söz tekrarlanırdı. Kanunî Sultan Süleyman'ın (1534), II. Selim ve III. Murad'ın iradeleri, üç şeyhülislamın fetvaları, III. Mehmed'in Nisan 1603 tarihli fermanı ve anılan fermanın 1694, 1744 ve 1755 tarihli teyitleri Fatih'in Yahudilere verdiği sözü açıkça tekrarlamakta ve yenilemektedir.

KAYNAKLAR

Franco, M., *Essai sur l'Histoire des İsraélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu' à nos jours*, Paris 1897.

Galante, Abraham, *Histoire des Juifs d'Istanbul, depuis la prise de cette ville en 1453 par Fatih Mehmed II, jusqu'à nos jours*, c. 1, İstanbul 1941.

Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani*, çev. Karolidi, haz Muzaffer Gökman, İstanbul 1967.

Rozen, Minna, *İstanbul Yahudi Cemaatinin Tarihi-Oluşum Yılları* (1453-1566), çev. Serpil Çağlayan, İstanbul 2002.

Sevilla-Sharon, Moshe, *Türkiye Yahudileri Tarihsel Bakış*, Kudüs 1982.

Şehsuvaroğlu, Haluk, "Asırlar Boyunca İstanbul, Sarayları Camileri-Abideleri Çeşmeleri", *Cumhuriyet Gazetesi Tarih İlavesi*, İstanbul 1953.

* Araştırmacı - Yazar



13- Aşkenaz Sinagogu'nun içi

Yahudiler, Rumlar ve Müslüman Türkler birbirlerinden yemek tarifleri alıp vermişler ve bu tarifler herkesin kendi geleneğine göre özümsenmiştir. Anadan kıza geçen yemek tarifleri günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Türk-Sefarad mutfağını simgeleyen iki önemli karakteristik vardır: İspanya'dan getirilen ve yüzyıllar boyu devam ettirilen geleneksel mutfak ve yine yüzyıllar boyu birlikte yaşamın getirdiği iletişimle bu eski geleneklere eklenen Türk, Rum ve Balkan mutfakları. Sonuçta ortaya çıkan harika tatları olan ve içinde birçok kültürün izlerini taşıyan Akdeniz mutfağıdır. Birlikte yaşamın en güzel taraflarından biri de eski zamanlarda sıkça görülen ve günümüzde yavaş yavaş kaybolmakta olan komşuluk ilişkileridir. Çocukluğumun İstanbul'unda çok canlı olarak hatırladığım en güzel anılarımdan biri de paralel sokaklarda oturan komşularımızla bahçe, teras ve aydınlıkların birbirine bakmasıydı. Harika bir komşuluk vardı. Üst katımızda oturan Ermeni Madam Nıvart, onun üstünde oturan Rum Madam Fofo, karşı apartmanda alt katta oturan Müslüman Arnavut Hayriye Hanım, onun yan apartmanında oturan Yahudi Madam Raşel ve biz, en neşeli zamanlarımızı yazları hep birbirimize bakan balkonlarda geçirirdik. Çok güzel sesi olan babam şarkı söyler, komşular da ona katılırdı. Bütün hanımlar yaptıkları en güzel tatlıları, börekleri ve kekleri sepetlerle diğer komşulara dağıtırlardı, çay ve kahve eşliğinde mükemmel yaz geceleri geçirilirdi. Tabii ki herkes en beğendiği tatlının ve böreğin tarifini bir diğerinden alır, kendi mutfağına uyarlar ve aileye ya da kendi misafirlerine yeni tatlar adı altında sunardı. Yine çocukluğumdan kalan güzel anılardan biri de herkesin diğerlerinin bayramının ne zaman olduğunu bilmesiydi. Bayram ziyaretlerine gidilir ve tabii bayramlara has özel yemekler ve tatlılar hep birlikte yenirdi.

Bugün şehirde bir apartmanda oturuyorsanız o eski komşulukları artık bulamazsınız. Ancak, İstanbul'da yeni bir yerleşim tarzı daha çok şehrin dışına doğru ortaya çıktı: Site hayatı. Özellikle yeni yerleşim bölgelerinde tercih edilen ev tipleri siteler olunca yeni bir yaşam biçimi de ister istemez ortaya çıktı. Sitelerde bazı komşuluklar eskiyi aratmayacak şekildedir. İşte bu yeni ve modern yaşam biçiminde de hep birlikte yenen yemekler, balkon sefaları ve birlikte çıkılan tatiller insanları kültürleri ne olursa olsun birleştiren unsurlar olmuştur. Bu yaşam biçiminde de tabii ki, yeni tatlar denenmekte ve herkes herkesin yaptığı yemekleri denemektedir.

Kaşerut Kuralları

Türk-Sefarad mutfağında nelerin nasıl pişirileceğine karar veren aslında yüzyıllar boyu Yahudi dini

geleneklerinin en önemlisi olan *Kaşerut* kurallarıdır. Sofraya gelen yemekler, bu kurallar çerçevesinde pişirilmiş, neyin ne ile yenilebileceğine de yine bu kurallar karar vermiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin yetiştirdiği en büyük hahamlardan biri olan Rabi Nesim Behar'ın önemli eserlerinden biri olan *Dini Uygulama Rehberi-El Gid del Pratikante*[16] Türk-Sefarad mutfağında nelerin yenebileceğini ve özellikle etlerin nasıl pişirilmesi gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.

Kaşer olarak addedilen bir yiyecek helaldir ve yenebilir. *Terefa* olarak addedilen bir yiyecek ise haramdır ve yenemez. Günümüzde *Kaşerut* kurallarına uygun beslenme şeklinin en sağlıklı diyetlerden biri olduğu bilimsel olarak ispatlanmıştır. Ancak *Kaşerut* kuralları sadece sağlıkla ilgili değildir. Bir yiyeceğin kutsanması, hayata duyulan saygı ve bu şekilde insanın kendini kutsanmış hissetmesi ile de ilgilidir. Herhangi bir şey yenmeye başlandığında *beraha* adı verilen bir dua okunmalı, böylece yenilen şeyin kutsanması sağlanmalıdır. Kurallar saf ve temiz olanla saf olmayanı ayırt edebilmek üzerine kurulu olup bunu insan hayatının her safhasına uygulayabilir.

Kaşerut kuralları oldukça ayrıntılıdır. Birkaç temel kural bizim, Sefarad mutfağının menü seçimlerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Birinci ve en temel kural "etli ile sütlüyü karıştırmamak"tır. Bu en basit olarak İskender kebabı ve mantıyı Sefarad mutfağından çıkartmak demektir. Bunun dışında etli ve sütlü mamullerin ayrı ayrı nasıl ve ne sırada yenebileceği yine *Dini Uygulama Rehberi*'nde belirtilmiştir.

Kaşerut kurallarının getirdiği kısıtlamaları göz önünde bulundurunca Sefarad mutfağındaki sebze yemeklerinin çokluğu bizleri şaşırtmamalıdır. Menüleri içlerinde hiç et bulunmadan da hazırlamak mümkündür. Bir de şunu hatırlamak gerekir ki et her zaman pahalı olmuştur ve sofralarda her öğün bulunması her zaman mümkün olmamıştır. Eski çağlardaki toplumların geniş aileler hâlinde yaşadıkları düşünülürse, her gün birçok insan için et pişirilmesi evlerin ekonomik bütçelerini epeyce zorlardı. İşte bu yüzdendir ki Sefarad mutfağı son derece lezzetli olan ve en son kırıntısına kadar kullanılan sebzeli yemek tarifleri ile doludur. Ispanakların yaprakları kullanıldığı gibi saplarından da lezzetli zeytinyağlı, limonlu yemek yapılır, kabakların kabuklarından yine zeytinyağlı, limonlu, dereotlu harika bir sebze yemeği sofraları süsler.

Pancarların sadece kökleri değil, yapraklarından da yararlanılır. Geniş toplum tarafından pancar yapraklarının kullanılabileceği nedense bilinmediği için bugün marketlerde pancar demetlerinin hepsini yaprakları kesilmiş ve çöpe atılmış olarak bulmaktayız. Hâlbuki pancar yapraklarından yumurta ve peynir katılarak yufkalı ya da yufkasız leziz börekler yapılır *Sefarad* mutfağında ve bu böreklerden bir tadan tekrar tekrar aynı yemeği yemek ister.

Yaz aylarında ucuzlayan domateslerden yararlanmasını bilen Sefaradlar, *armiko* adı verilen ve bol domates, soğan, pirinç ve maydanozdan oluşan serinletici bir zeytinyağlı yemeği yapmayı ihmal etmezler. *Armiko* da kashkarikas (kabak kabukları) ve pancar yapraklarından yapılan börek gibi geniş toplum tarafından bilinmeyen bir yemektir.

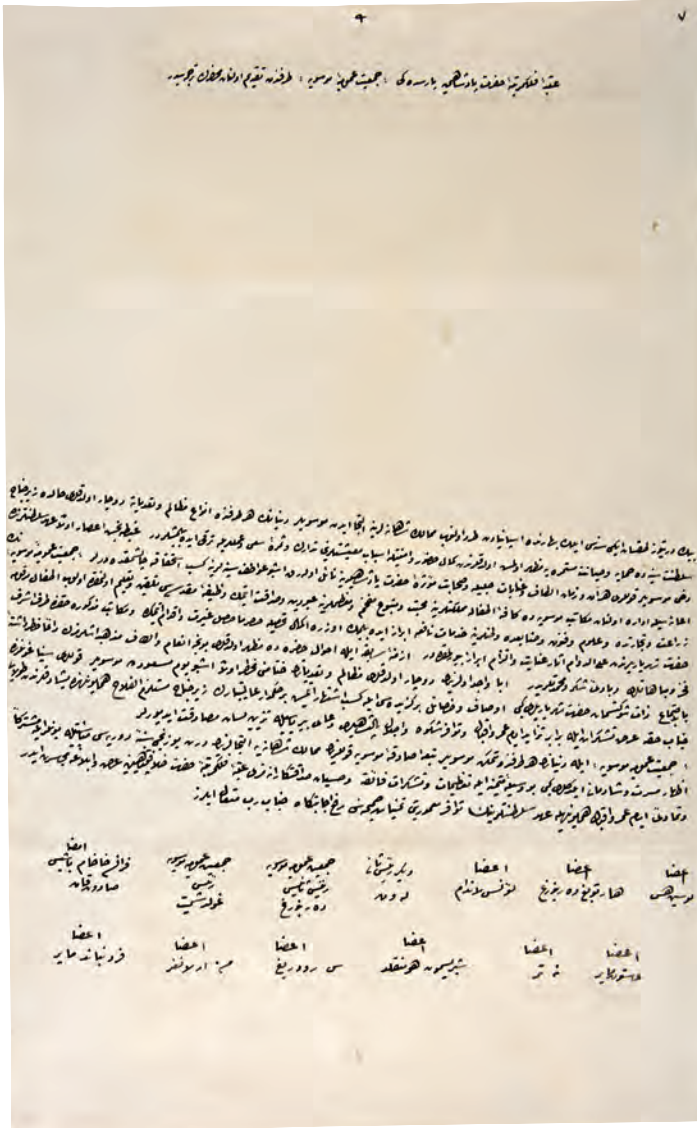
Pek fazla et kullanılmayan Sefarad mutfağında sebze, peynir ve yumurta kombinasyonunu kullanarak son derece leziz yemekler yapılır. Bu tip yemeklere iyi bir örnek *kucharikas* (kaşıklar) ya da *papuchakias* (ayakkabılar) adı verilen yemektir. Kabak ve/veya patlıcandan yapılan bu yemekte kabaklar ve patlıcanlar dörde bölünüp içleri oyulur ve kaşık ya da ayakkabı şeklindeki bu parçaların içleri yumurta, peynir ve ekmek kırıntıları karışımından oluşan bir harç ile doldurularak fırına verilir.

Sebzelerin kralı tabii ki patlıcandır. Patlıcanla yapılabilecek yemek sayısı oldukça fazladır. Bu konuda Sefarad edebiyatında "Los Gizados de las Berendjenas" (Patlıcan Yemekleri) adlı bir şiir de bulunmaktadır. Aşağıda bu şiirden bölümler bulacaksınız. Bu şiir 36 kıtadan oluşmakta ve her kıtada farklı bir patlıcan yemeğinin tarifi verilmektedir.

Los Gizados de las Berendjenas
Patlıcan Yemekleri
Kuantos modos de gizados se aziyan de la berendjena?
Patlıcandan kaç çeşit yemek yapılırdı?
La primera las aziya la deskansada de Morena:
İlkini rahmetli Morena yapardı
Kortadas en revanadas i echadas en la sena,
Dilim dilim keser tencereye atardı
Ke asi le ambezo su kosfuegra bula Lena.
Böyle öğretmişti ona dünürü Lena.

La sigunda si oyish, vos agrada mas i mas,
İkincisini duysanız daha çok severdiniz
Lo ke aziya la mujer de Elazar el sammas:
Şammaz Elazar'ın karısının marifetini

16 İstanbul 2004.



14- Yahudilerin Osmanlı ülkesine sığınmalarının 400. yılı münasebetiyle Paris'teki Cemiyet-i Umumiye-i Museviye'nin II. Abdülhamid'e teşekkür mektubu, 1892 (BOA, Y.MTV, nr. 6151/2)

Burakadas por arientro, inchidas a no mas
İçleri oyulmuş ve doldurulmuş
I las yamavan por nombre las senas de las dolmas.
Bunlara da dolmalar denmiş.

La tresera las aziya bula Djoya de Akshote:
Üçüncüsünü Coya de Akşiote yaparmış
Las buiya i las koziya i les sakava el kokote
Haşlarmış ve çekirdeklerini çıkarırmış
I el kezo sin manziya i azete kon el bote
Peynirden kaçınmaz yağı varille eklermiş
I las yamava por nombre la komida de almodrote.
Ve bu yemeğe de Almodrote dermiş

La onzena las aziya la bulisa de Sisilya:
On birincisini Sicilya hahamının karısı yaparmış
Las friiya a una a una debasho de una kostiya,
Teker teker bir pirzolanın altında kızartırmış
Espesias a muchedumbre i safran sin manziya
Bol baharat ve acımadan safran katarmış
I es komida galana, se aze a la maraviya.
Bu da şahane lezzetli bir yemek olurmuş.

La de diez i sesh las aziya bula Pava de Aruete,
On altıncısını Pava de Aruete yaparmış
La tiya de Menahem, entenada de Kontente:
Kontente'lerden Menahem'in teyzesi
Las kortava i las aziya kon vinagre i azete
Keser sirke ve yağ ile pişirirmiş
I mustarda i pimienta, i es koza muy valiente.
Hardal ve biberle harika olurmuş.

La de vente i dos las aziya bula Anula la korredera
Yirmi ikincisini çöpçatan Anula yaparmış
Ke no le agradava vaka sino la buena kodrera:
Sığırdan değil de kuzudan hoşlanırmış
Pimienta i muncha espesia ke no le diera durera
Biber ve bol baharatla kabızlığı önlermiş
Kon sus ajikos mundados dientro de una kaldera.
Tencerenin içinde soyulmuş sarımsaklarla
Todo esto ke oyitesh kale al lado su ravaniko
Bütün bunların yanına turp lazım
I aresh un buen piyaz kon pimienta i pirishiliko
Bir de güzel piyaz, biber ve maydanozla
I en kada dos bokados beveresh vuestro viniko,
Her iki lokmada şarap yudumlamak
Ke ansi esta enkomendado tanto prove komo riko.
Ki böyledir tavsiye zengine de fakire de.

Et yemeklerine gelince, kıyma kullanılarak yapılan birçok Sefarad yemeği vardır. Bu yemeklerin birçoğu köfte şeklindedir. Sebze ve az miktarda kıyma kullanılarak yapılan birçok çeşit köfte vardır ki bunların arasında en ünlüleri *köftikas de prasa* diye adlandırılan pırasa köftesidir. Pırasa köftesi pişirmenin yöreye, ekonomik duruma ve Kaşerut kurallarına uygunluğuna göre farklılıkları vardır. Kimi pırasa ve kıymaya, patates, kimi patates ve havuç, kimi sadece ekmek içi ekleyerek yapar, kimi de pırasa köftelerini hiç kıyma koymadan yapar. Geleneksel olarak her farklı köftenin pişiriliş tarzı aynıdır: Köfteler önce una sonra da yumurtaya batırılarak kızartılırlar. Günümüzde kızartmaların azaltılması için yapılan propaganda sonucunda köfteleri kızartmadan sadece fırında pişirenler de bulunmaktadır. Pırasa köfteleri gibi yapılan ıspanak ve kereviz köfteleri de çok

500. YIL VAKFI TÜRK MUSEVİLERİ MÜZESİ

NAİM A. GÜLERYÜZ*

İki kıta üzerinde kurulu, Doğu ve Batı kültürleri arasında bir köprü olan *İstanbul'un anlamlı bir özelliği de cami, sinagog ve kiliselerin 550 yıldan beri kesintisiz olarak yan yana, ahenk ve huzur içinde hizmet sunduğu, inançların buluştuğu eşsiz bir kent oluşudur. Bu kentin zengin kültür zincirine 2001 yılında yeni bir halka eklendi: 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi.*

Müzenin kurulduğu mekân olan Zülfaris Sinagogu hahambaşılık kayıtlarında *Kal Kadoş Galata* olarak anılmaktadır. Zülfaris, bulunduğu sokağın Osmanlıca "gelin perçemi" anlamına gelen *zülf-ü arus*un kısaltılmış şekli olup sokak adının daha sonra Perçemli Sokak olarak değiştirilmiş olması da anlamlıdır. 1671 yılında var olduğu ve zaman zaman tamir edildiği bilinen sinagog, sayısız düğüne tanıklık etmiş, 1979'da Edirne ve Trakya kökenli Yahudilerin ibadetine tahsis edilmiş, 1985 yılında da yörede cemaat yetersizliğinden dolayı hizmete kapatılmıştır.
500. Yıl Vakfı, kutlama programı kapsamında bir hoşgörü müzesi kurmaya karar verdiğinde bina, maliki olan Neve Şalom Vakfı tarafından müze olarak kullanılmak üzere kendisine tahsis edilmiştir. Jak Kamhi ve ailesinin değerli katkıları ve Naim Güleryüz'ün öneri ve tasarımları ile tamamlanan 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi, 25 Kasım 2001 tarihinde hizmete girmiştir.
Müzenin amacı, sunuş broşüründe de belirtildiği gibi, 1326'da, Orhan Bey'in Bursa'yı fethiyle başlayan 1492'de, inanç ve gelenek özgürlüklerini kaybetmektense İspanya'yı terk etmeyi yeğleyen Sefarad Yahudilerine kucak açan II. Bayezid ile devam



1- 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi



2- Müzenin içi

* Araştırmacı - Yazar

lezzetli olmaktadır. Bu köfteleri yapmaktaki amaç, etten tasarruf etmek olsa da lezzetleri tartışılmazdır.
Sığır ve kuzu etleri en popüler olan et çeşitleridir. Bunlar çeşitli şekillerde pişirilir ve eğer önce haşlanırsa suyu mutlaka, pilav, çorba ve başka yemekler yapmak için kullanılır. Tavuk için de aynı şey söz konusudur.
Balıklara gelince; limon ve yumurta ile yapılan terbiyeli sos beyaz etli balıklarla çok kullanılır. Bu yemek Şabat'a çok uygundur çünkü soğuk da yenebilir. Yaz aylarında Yahudiler geniş toplumun bilmediği bir balık yerler: Gaya adı verilen gelincik balığı. Balıkçılar bu balığı Yahudilere satmak için avlar, yaz aylarında Yahudilerin daha sık bulundukları Adalar gibi semtlerde perşembe günleri satışa çıkarırlar.
Sefarad yemeklerinde diğer toplumlara nazaran çok daha fazla limon ve çok daha az baharat kullanılır. Zeytinyağlı sebzelerde, mesela bamya, enginar, ıspanak, lahana, kereviz ile enginar, kereviz ve kabak kabukları yemeğinde limona ek olarak bolca şeker kullanılır. Tuz ve karabiber haricinde pek baharat kullanılmaz. Yine ekşi tat veren ve özellikle bazı balık yemeklerinde kullanılan erikli sos çok ünlüdür. *Sefarad* mutfağında pişen asma yaprağından yapılan yalancı dolmalar diğer bütün toplumlardan daha farklı bir şekilde pişirilir. Dolma içi, bol limonla pilav gibi pişirilip öyle sarılır, dolayısı ile daha yumuşak, daha ekşi ve sulu olurlar.
Tatlılardan bahsetmemek Sefarad yemeklerine saygısızlık olur. Genelde Osmanlı-Türk mutfağı tatlı geleneklerini oldukça etkilemişe benziyor. Sefarad mutfağında özellikle ayvadan yapılan *halva de bembriyo* çok lezzetli olmasının yanı sıra yapması oldukça zaman alan bir tatlıdır. Pesah Bayramı'nda kuru meyvelerden yapılan *harotset* adlı tatlı da yine çok gelenekseldir. Bunun haricinde Sefaradların İspanya'dan getirmiş oldukları bir tatlı vardır: *Masapan* adı verilen badem ezmesi. Bugün hâlâ İspanya'nın Toledo şehrini ziyaret ettiğinizde rehberler, şehrin bu tatlının doğduğu yer olduğunu anlatarak turistleri şehir meydanında sıra sıra dizilmiş bulunan *masapan* dükkânlarına götürmeye çalışırlar. Türkiye'de ççok tanınmış bir diğer tatlı türü de *pandispanya* adıyla bilinir. Bir kek türü olan *pandispanya*, adının da belli ettiği üzere "İspanya'nın ekmeği" demektir. Bu tatlının da Sefaradlar tarafında Türkiye'ye getirilmiş olması çok büyük bir olasılıktır.

Yahudilerin İspanya'dan getirdikleri bir diğer yiyecek ise *atramus* adını verdikleri nohut ailesinden bir yiyecektir. Türkiye'de Yahudi baklası diye bilinen bu yiyeceği genellikle sadece Yahudiler yerler. Bugün hâlâ İspanya'da *altramuzes* adıyla kavanozlar içinde satılmaktadır.

Aile ve misafirler için lezzetli yemekler yapmak hâlâ "iyi bir ev kadını" olmanın en önemli göstergelerinden biridir. Sefarad erkekleri küçük yaşlardan beri annelerinin yaptıkları yemeklere ve tatlara alışkın olduklarından birçok Sefarad kadını evlendikten sonra kocalarının ağız tadına uygun yemek yapmayı kayınvalidelerinden öğrenirler. Genellikle bütün kızlar yemek pişirmeyi annelerinden öğrenirler. Özellikle *borekitas, prasifuchi, avas kon ispinaka, almodrote de kalavasa, kashkarikas, rulikos de berendjena, chufletikos* gibi geleneksel yemekler söz konusu olduğunda annelerini defalarca seyretmiş olan kızların o tarifleri kullanmaları normaldir ancak günümüzde çalışan kadın sayısı arttıkça geleneksel tariflerin seyredilerek öğrenilme lüksü ortadan kalkmaktadır. Eski çağların tersine günümüzde basılmış olan ve satın alınabilecek birçok Sefarad yemekleri kitabı vardır. Bunların arasında, *Sefarad Yemekleri Kitabı,*[17] *İzmir Sefarad Mutfağı*[18] ve *Dina'nın Mutfağı*'nı[19] sayabiliriz.

Kitapların haricinde günümüz sosyal ve ekonomik şartları göz önünde bulundurulduğunda yeni bir olgunun ortaya çıkmasına şaşırmamak gerekir: Catering. Birçok kadın artık uzun saatler çalıştığı için geleneksel yemekler pişirmeye vakit bulamadığından bu yemekleri yapan catering şirketleri ortaya çıkmıştır.

Geleneksel Sefarad yemekleri yemek istiyorsanız genellikle hayır kurumlarının yaşlı ve engelliler için kurumlarına para kazandırmak amacı ile kurdukları şirketler bayramlarda, davetlerde evinize kadar istediğiniz yemeği getirebilmektedirler. Geleneksel *Kaşerut* kurallarına uygun yemek servisi veren kurumlar Türkiye Hahambaşılığı'nın web sitesinden takip edilebilir.[20]

Son Söz

Osmanlı'dan günümüze Yahudi yaşamına baktığımızda, bin seneye yakın bir süre yaşadıkları İspanya'dan çok zor koşullar altında ayrılmak zorunda kalan Sefarad Yahudilerinin Osmanlı topraklarında yaşamlarına devam ederken gelenek ve göreneklerini kendilerine uyan

17 Viki Koronyo ve Sima Ovadya, *Sefarad Yemekleri*, İstanbul, 2012

18 Ester Antebi v.dğr., *İzmir Sefarad Mutfağı*, İstanbul 2005.

19 Deniz Alphan, *Dina'nın Mutfağı*, İstanbul 2005.

20 http://www.turkyahudileri.com/content/view/720/274/lang,tr/

*Metinde atıf yapılanlar gösterilmemiştir.

eden, tarih boyunca günümüze kadar süregelen 700 yıllık bir beraberliğin öyküsünü ve Türk ulusunun insancıl hoşgörüsünü, tarihî belgeler, bilgiler ve objeler desteğinde, yurt içinde ve dışında tanıtmaktır.

Müzede Kısa Bir Gezinti

Müzenin giriş kapısında Tevrat'tan bir alıntı yer almaktadır: "Seni Yerleştirdiğim Şehrin Barışını Gözetecek ve Tanrı'ya Bunun İçin Yakaracaksın." (Tevrat, Yeremiya 29:7). Giriş avlusunda, heykeltıraş Nadia Arditti'nin, vatan savunmasında yaşamını yitiren Türk Yahudi askerler anısına hazırladığı özgün eseri, *Yükselen Ateş* yapıtı yer almaktadır. Bir zamanlar gelinlerin babalarının kolunda çıkarak eşlerinin kolunda indikleri merdivenlerden birinci kattaki ana hole ulaşılır. Bu holde Türk Yahudilerinin tarihi, kültürel mirasları, Müslüman geniş toplumla beraberlik ve etkileşimi objeler, belgeler, fermanlar ve fotoğraflarla sergilenmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaa ve basılan kitaplar ile Türk-Yahudi basınının tarihçesine özel bir yer ayrılmıştır. Bir diğer ilgi odağı da Klasik Türk musikisi köşesidir. Hâlen icra edilen birçok makam ve beste Osmanlı Yahudi bestekârların eseridir. Ayrıca dinî bayram günlerinde sinagoglarda okunan dua ve ilahilerin çoğu Klasik Türk musikisi makamlarında bestelenmiştir. Örneğin, *Pesah*'ta (Hamursuz Bayramı) Isfahan ve Acem Aşiran; Şavuot'ta (Gül Bayramı) Mahur; *Purim*'de (Şeker Bayramı) Saba; *Hanuka*'da (Kandiller Bayramı) Uşşak vb. Ayrıca XVII. yüzyılda Edirne'de, Mevlevî dedelerle Musevî hahamların müştereken geliştirdikleri ve *Maftirim* olarak anılan bir tasavvuf müziği geleneği günümüzde de sürdürülmektedir.



3- Müzedeki tarihi objelerden örnekler

Yine bu holde, Türk Yahudilerinin dış ilişkiler, parlamento, askerlik ve hemen hemen her spor dalı dâhil toplumsal yaşamın değişik alanlarına katkılarının örnekleri yer almaktadır. Bu holün önemli bir durağı da, II. Dünya Savaşı ile ilgili "onur köşesi"dir. Almanya ve Avusturya üniversitelerinden kovulduktan sonra yurdumuza sığınan ve İstanbul ile Ankara üniversitelerinin gelişimine değerli katkıda bulunan, çoğu Yahudi bilim adamları ile ilgili özet bilgiler burada sergilenmektedir. Aynı köşede ayrıca, Nazi işgali altındaki ülkelerde görev yapan Türk diplomatlarının, o bölgelerde yaşayan mümkün olduğu kadar fazla sayıda Türk Yahudisini Nazi mezaliminden ve muhakkak bir ölümden kurtarmak için sarf ettikleri gayret ve çabalara geniş yer verilmektedir. Bir zamanlar sinagogun kadınlar bölümü olan üst balkonun değişik monografileri sunulmaktadır. Alt kattaki etnografya bölümünde ise, aile yadigârı objeler ortak bir kültürel mirasa dönüşmekte, Türk Yahudilerinin giysileri, doğum, sünnet, çeyiz, düğün gibi gelenek ve görenekleri vitrinlerde sergilenmektedir.

gelenek ve göreneklerle birleştirerek ortaya yepyeni bir kültür hazinesi çıkardıklarını görürüz: Türk-Sefarad kültürü. Bu kültürü incelediğimizde onda dünya barışı için çok önemli unsurlara rastlarız. Bunlardan biri kültür iletişimidir. İnsanlar birbirlerini tanıdıkça, birlikte bir yaşam oluşturdukça hasım değil hısım olurlar. Modern yaşam birçok geleneğin kaybolmasına sebep olmaktaysa da müzik ve mutfak gibi ögeler değişime dayanıklı ve insanları birleştirici özelliklere sahip olan unsurlardır. İstanbul'un Yahudi yaşamı yüzyıllardır devam etmektedir. Dileyelim ki daha uzun yüzyıllar boyunca bu ve benzeri zenginlikler İstanbul'u dünyanın en kıymetli şehri yapmaya devam etsin.

KAYNAKLAR*

Alalu, Suzan, v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler,* Istanbul, 1996.

Altabev, Mary; *Judeo-Spanish in the Turkish Social Context,* İstanbul 2003.

Bali, Rifat N., *Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul 1999.

Behar, D. - İ. Maçoro ve D. Sevi, *Maftirim: Türk – Sefarad Sinagog İlahileri*, İstanbul 2009 (4 CD ve 1 DVD ile birlikte).

Behar, Rabi Nesim, *Dini Uygulama Rehberi – El Gid para el Pratikante,* İstanbul 2004.

Blech, Rabi Benjamin, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik* (çev. Estreya Seval Vali), İstanbul 2003.

Estreyikas d'Estambol, *Un Kavretiko* (CD), İstanbul 2006.

Harris, Tracy K., *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish,* Newark 1994.

Identity. A Case: Judeo-Spanish, Yüksek Lisans Tezi, Reading University, 1986.

Los Pasharos Sefaradis, *Kantikas Para Syempre* (CD ve kaset), İstanbul 1995.

Kantikas Para Syempre (CD), İstanbul 2003.

La Romansa de Rika Kuriel (Kaset), İstanbul 1988.

Las Puertas (double-CD), İstanbul 2005.

Los Pasharos Sefaradis Vol III (Kaset), İstanbul 1987

Los Pasharos Sefaradis Vol. II (Kaset), İstanbul 1987.

Rodrigue, Aron, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması Alliance Okullari' 1860-1925*, Ankara 1997.

Sephiha, H.V. *L'Agonie des Judéo-Espagnols*, Paris 1977.

Şarhon, Karen Gerson, "Culture and Music of the Jews of Turkey", *Jewish Renaissance*, 9/2 (2010).

Şarhon, Karen Gerson, "Food – A Taste of Turkey", *Jewish Renaissance*, 9/ (2010).

Şarhon, Karen Gerson, "From Spain to Turkey", *Jewish Renaissance*, 9/2 (2010).

Şarhon, Karen Gerson, "Judeo-Spanish: Where We are and Where We are Going", *International Sephardic Journal*, 11 (2004).

Şarhon, Karen Gerson, *Ladino in Istanbul – Versuch einer Wiederbelebung* (çev. Gisela Dachs), Jüdischer Almanach 2007.

Şarhon, Karen Gerson, *Language Change as Influenced by Cultural Contact. A Case: Ladino* (yüksek lisans tezi, 1983), Boğaziçi University.

Şarhon, Karen Gerson, "The Judeo-Spanish Language, Culture and Music", *Multiculturalism: Identity and Otherness* (ed. Nedret Kuran Burçoğlu), İstanbul 1997.

Şarhon, Karen Gerson, *The Period When an Awareness and Interest in Ladino Starts Among the Turkish Jewry: Reasons and Analysis* (konferans), Jerusalem 2005 (World Jewish Studies Congress).

Şarhon, Karen Gerson, *The Relationship of Language Ethnicity and Ethnic Group* "Türk Sefarad Müziği ve Los Paşaros Sefaradis Grubu", *İstanbul*, (2003), sy. 45, s. 78-79.

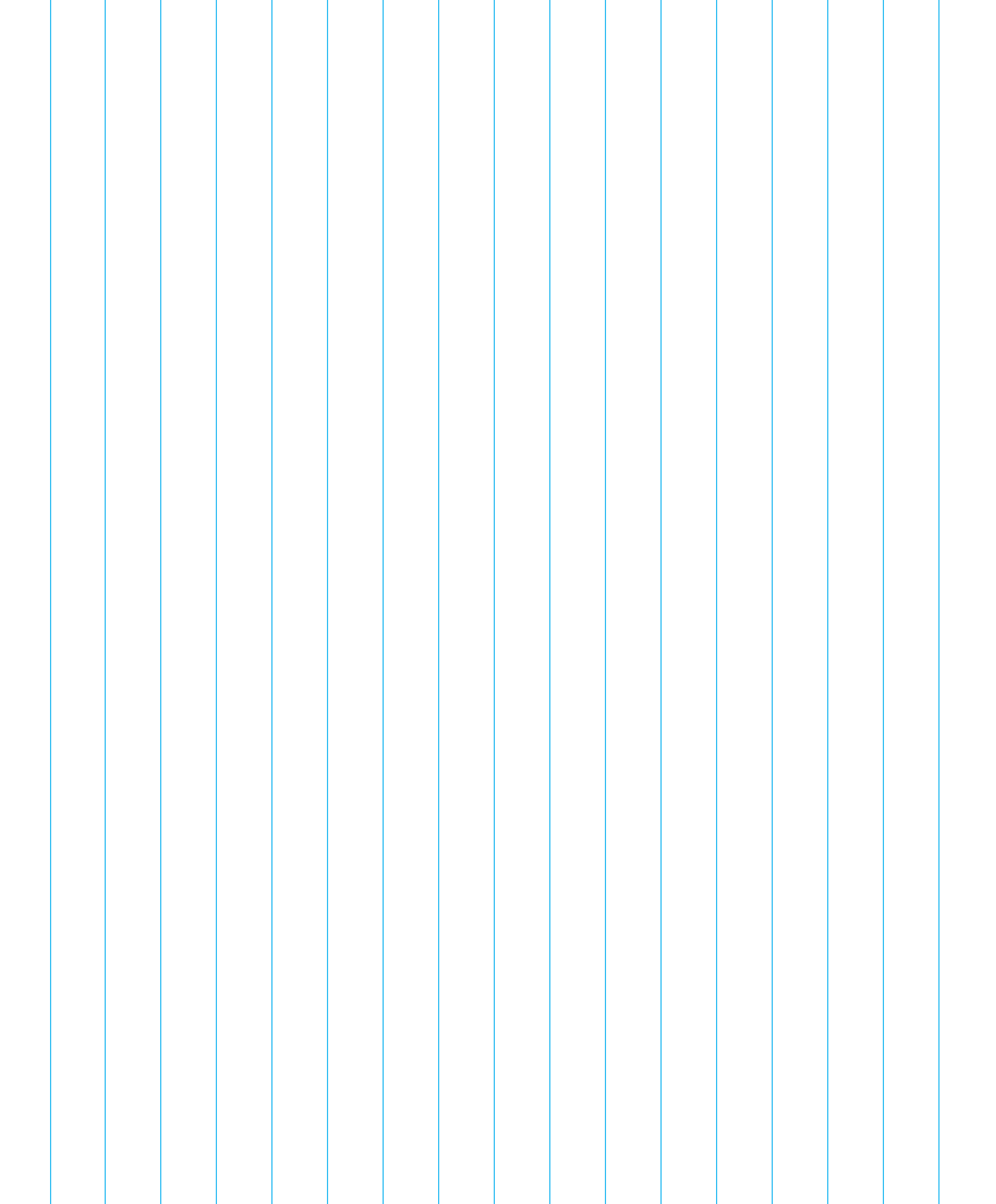
Şarhon, Karen Gerson, "Türk Sefarad Müziği", *Kırkbudak: Anadolu İnançları Dergisi*, (Güz 2007), yıl. 3, sy. 12, s. 75.

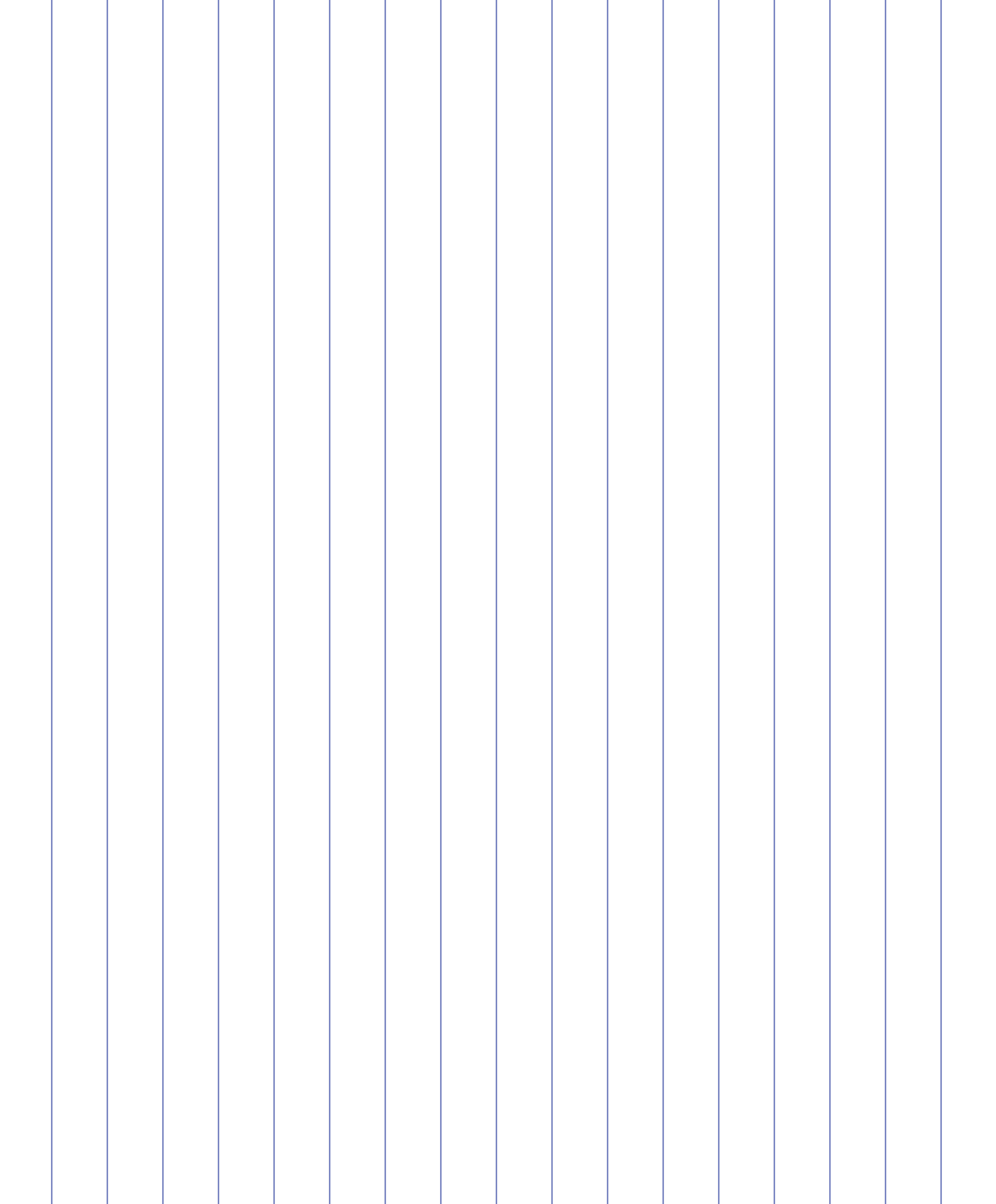
Türk Musevi Cemaati websitesi, http://www.turkyahudileri.com.

Yako Taragano Sinagog İlahileri Korosu; *Zemirot II: Türk – Sefarad Sinagog İlahileri*, CD (notaları da içeren kitapçığı ile), İstanbul 2008.

Zemirot: Türk – Sefarad Sinagog İlahileri (CD ve kaset), İstanbul 2002.

* Dipnotlarda yer almayan kaynaklar.





İSLAM

BİZANS İSTANBUL'UNDA MÜSLÜMANLAR

CASİM AVCI *

İslam'ın VII. yüzyıl başında doğuşundan İstanbul'un 1453 yılında fethine kadar geçen yaklaşık dokuz asır boyunca Müslümanlarla Bizans arasında gerçekleşen siyasi, askerî, dinî, ekonomik ve sosyo-kültürel ilişkiler neticesinde İstanbul'da belirli oranda Müslüman varlığından bahsetmek mümkündür. Bütün bu süreçte çeşitli sebeplerle İstanbul'a gelen elçiler, tacirler, seyyahlar, esirler ve köleler şehirdeki Müslüman varlığının önemli unsurunu teşkil etmiştir.

Bizans Devleti ile savaş öncesi ve sonrası görüşmeler yapmak, esir değişimi ve fidye konularını müzakere etmek, Bizanslıları İslam'a davet etmek, onlarla çeşitli hususlarda işbirliği yapmak gibi sebeplerle çok sayıda elçi İstanbul'a gelmiştir. Hz. Ebu Bekir'in İmparator Herakleios'u İslam'a davet amacıyla bir elçilik heyetini İstanbul'a gönderdiği nakledilir. Velid b. Abdülmelik, İmparator II. Iustinianos'a elçi göndererek yapacağı imar faaliyetlerinde kullanılmak üzere mozaik, usta ve para temin etmiştir. Ömer b. Abdülaziz'in, İmparator III. Leon'u İslam'a davet için bir mektupla birlikte elçi gönderdiği, elçilerle imparator arasında temel bazı dinî konular etrafında tartışma yaşandığı ve imparatorun halifenin mektubuna cevap verdiği kaydedilir.

Abbasî Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr (754-775) tarafından İstanbul'a elçi olarak gönderilen Umâre b. Hamza arslanlı, kılıçlı ve dumanlı üç engeli aştıktan sonra imparatorun huzuruna kabul edilmiş ve kendisine bunun Bizans sarayına gelen yabancı elçilerin kalplerine korku salmak için yapıldığı söylenmiştir. Abbasî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın elçisi olarak 860'ta İstanbul'a giden Nasr b. Ezher resmî kıyafeti, sarığı, kılıcı ve hançeriyle Bizans sarayına vardığında bu şekilde saraya girmesine müsaade edilmeyince geri döner. Ancak yolda ikna edilerek saraya dönmesi sağlanır ve imparator tarafından kabul edilir.

Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman (822-852) tarafından Bizans sarayına, muhtemelen İmparator Theofilos'a elçi olarak gönderilen Yahya b. Hakem el-Gazal, kişiliği, davranışları ve diplomatik becerisiyle imparatorun yakın dostluğunu kazanmıştır. Halife III. Abdurrahman'ın 949 yılından sonra Endülüs'ten gönderdiği elçilik heyeti İmparator VII. Konstantinos tarafından görkemli bir törenle karşılanmış ve iki yıl İstanbul'da kaldıktan sonra Kurtuba'ya dönmüştür.

Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle (978-983) tarafından esir değişimi ve çeşitli konuları görüşmek üzere bir heyetin başında İstanbul'a gönderilen ünlü Eşarî kelamcısı ve Malikî fakihi Kadı Ebu Bekir el-Bakıllanî (ö. 1013) saraya giriş için sarık ve ayakkabıların çıkarılması istenince geri dönmek istemiş, durumdan haberdar edilen imparatorun izin vermesiyle görüşme gerçekleşmiştir. Rivayete göre Bakıllanî imparatorun huzuruna çıkmak üzere ilerlerken ancak eğilerek geçilebilecek yükseklikte bir kapı önüne çıkınca eğilmemek için arkasını dönerek içeri girmek suretiyle bu tuzağı aşmış olur. Elçilerin onuruna verilen yemekte Bakıllanî, domuz eti gibi Müslümanlar açısından sakıncalı yiyeceklerin bulunmasından endişe ettiğini belirtince kendisine sofrada Müslümanlar açısından sakıncalı olabilecek hiçbir yiyeceğin bulunmadığı kesin bir dille ifade edilir. Bakıllanî, İmparator II. Basileios'un huzurunda İstanbul Patriği II. Nikolas dâhil ileri gelen din adamlarıyla seviyeli ve başarılı tartışmalar yaparak Bizanslıların takdirini kazanır ve imparatorun ikramına mazhar olarak ülkesine döner.

Emevî Hükümdarı Süleyman b. Abdilmelik (715-717) döneminde Mesleme b. Abdilmelik kumandasında gerçekleşen üçüncü İstanbul kuşatmasında Mesleme'nin burada bir cami yaptırdığı kaydedilir. Birçok İslam kaynağında bu camiden bahsedildiği gibi İmparator VII. Konstantinos Porfirogennetos'a ait (913-959) *De*

* Marmara Üniversitesi

Administrando Imperio adlı eserde de Mesleme'nin isteği üzerine İstanbul'da bir cami yaptırıldığı hususu teyit edilmektedir. Mesleme'nin yaptırdığı bu caminin Abbasî, Fatımî, Eyyubî ve Memlükler ile Bizans arasında yapılan anlaşmalarda özellikle hutbenin hangi halife adına okunacağı hususunda gündeme geldiği görülmektedir: Fatımî Halifesi Hâkim-Biemrillah (996-1021) devrinde İstanbul'daki camide hutbe bu halife adına okundu. Zâhir el-Fatımî (Zâhir-Lii'zâzîdînillâh, 1021-1036) devrinde yapılan antlaşma gereği imparator camiyi tamir ettirip bir müezzin atadı ve 1027'de hutbe Zâhir adına okundu. Bizans imparatoru IX. Konstantinos Monomakhos (1042-1055) Abhazya melikini fidye almadan serbest bırakan Tuğrul Bey'e minnet ve şükran ifadesi olarak çeşitli hediyeler gönderdi, ayrıca bu camiyi tamir ettirip namaz kılınmasına müsaade etti ve 1049'da hutbe Tuğrul Bey ile Abbasî halifesi adına okundu. Fatımî Halifesi Müstansır-Billah 1055 yılında İstanbul'a bir elçi göndermiş ve bu elçi orada Sultan Tuğrul Bey'in elçisiyle karşılaşmıştır. Tuğrul Bey'in elçisinin getirdiği mektupta Bizans yönetiminden elçinin İstanbul'daki camide namaz kılmasına müsaade edilmesi istenmiştir. Bu izin verilmiş ve Cuma namazında hutbe Abbasî Halifesi Kâim-Biemrillah adına okunmuştur. Bizans İmparatoru II. Isaakios Angelos 1188 yılında Selahaddîn Eyyûbî'ye bir elçi göndererek Kudüs'teki eski Ortodoks kiliselerinin Bizans'ın emrine verilmesine karşılık İstanbul'daki camide sultan ve Abbasî halifesi adına hutbe okutmayı teklif etti. Selahaddîn Eyyûbî imparatorun teklifini memnuniyetle karşıladı. İmparatorun elçisiyle beraber bir elçi, cami için bir minber ile hatip, müezzin ve hafızlar gönderdi. Deniz yoluyla İstanbul'a ulaşan heyet burada imparator, Müslüman cemaati ve İslam ülkelerine mensup tacirler tarafından törenle karşılandı. Müslüman tüccarların ve İstanbul'da ikamet eden Müslüman cemaatinin hazır bulunduğu Cuma namazında hutbe Abbasî halifesi ve sultan adına okundu. Bu cami, III. Aleksios Angelos (1195-1203) devrinde çıkan bir isyanda tahrip olmuş ve yeniden yapılmıştır. Ancak 1204 yılındaki IV. Haçlı Seferi sırasında tekrar tahrip edilmiş, içinde bulunan Müslümanların ve onlara yardım eden Rumların karşı koymalarına rağmen yağma edilip yakılmıştır. İmparator VIII. Mikhail Palaiologos camiyi yeniden yaptırmış, Memlük Sultanı Baybars bu camiye hasırlar, altın şamdanlar, perdeler, halılar ve diğer bazı eşyalar göndermiştir. Bu caminin daha sonra kiliseye çevrildiği nakledilir.

Semavi Eyice bu caminin İstanbul Galata'da kiliseden çevrilme en büyük cami olan Arap Camii olmadığı görüşündedir. Burada bulunan kilise fetihten sonra, fethedilen şehirlerde en büyük kilisenin camiye çevrilmesi usulüne uyularak bizzat Fatih Sultan Mehmed vakfı olarak 1475'e doğru camiye çevrilmiştir. İspanya'daki Gırnata Benî Ahmer İslam Devleti'nin 1492'de sona ermesi üzerine, oradan göç eden Müslümanların bu cami çevresine iskân edilmeleri üzerine burası Arap Camii adını almış ve esasının Müslüman Araplar tarafından fetihten evvel kurulduğu efsanesi buradan doğmuştur. Kilisenin Türk mimarisine tamamen yabancı bir biçimde olan kare planlı çan kulesinin Suriye ve bilhassa Şam'daki Emeviye Camii minarelerine çok benzemesi de bu efsaneyi destekleyen bir unsur olmuştur.


1- Sahabeden Ebû Eyyûb el-Ensarî Türbesi

Bizans başkenti İstanbul'da Müslüman esir ve köleler de bulunmaktaydı. X. yüzyıl İslam coğrafyacılarından Makdisî, Emevîler döneminde üçüncü İstanbul kuşatmasını gerçekleştiren Mesleme b. Abdilmelik'in isteği üzerine imparatorun, kendi sarayının karşısında Hipodrom'un arka tarafında önemli Müslüman esirler için "Dârü'l-balât" diye bilinen bir konak yaptırdığını, Müslümanların bu konakta toplandıklarını ve açıkça ibadet ettiklerini kaydeder. Müslüman esirlerin ileri gelenleri bu konakta kalırken diğerleri çeşitli işlerde çalıştırılmakta, domuz eti yemeye zorlanmamakta ve kendilerine kötü davranılmamaktadır. Ömer b. Abdülaziz Bizans'ın elinde bulunan Müslüman

esirleri kurtarmak için yoğun bir çaba göstermiş ve bu amaçla İmparator III. Leon'a elçiler göndermiştir. Ömer b. Abdülaziz'in imparatora gönderdiği elçi incelemeleri sırasında Kur'an okuyan ve el değirmeniyle buğday öğüten Müslüman bir esirle karşılaşır. Esir kendisinin din değiştirmeye zorlandığını, ancak Hristiyanlığı kabul etmediği için gözlerine mil çekildiğini ve çeşitli işkencelere maruz kaldığını belirterek hayatını buğday öğütüp pişirmek suretiyle sürdürdüğünü ifade eder. Ömer b. Abdülaziz durumdan haberdar edilince gözleri yaşarır ve imparatora tehditkâr bir mektup yazarak esirin serbest bırakılmasını ister. İmparator olumlu cevap verir. Ancak bu sırada esirin öldüğü haber verilir. İmparator elçinin isteği üzerine esirin cesedini onunla birlikte gönderir. Bizans'a esir düşmüş Müslümanların salıverilmesini sağlamak için Ömer b. Abdülaziz diğer bir defasında Muhammed b. Ma'bed başkanlığında bir heyeti III. Leon'a gönderir. Anlaşmayı kabul ettiği takdirde elindeki Bizanslı esirleri serbest bırakacağını imparatora bildirir. Ancak görüşmeler devam ederken halifenin ölüm haberi İstanbul'a ulaşır. III. Leon'un oldukça üzüldüğü ve Ömer b. Abdülaziz hakkında takdirkâr sözler söylediği kaydedilmektedir.

İstanbul'daki meşhur esirlerden biri Harun b. Yahya'dır. Muhtemelen IX. yüzyılın sonu veya X. yüzyılın başında Filistin'de esir alınarak İstanbul'a getirilen ve bir süre burada kalan Harun b. Yahya'nın İstanbul'la ilgili anlatımları içerisinde Müslüman esirlere dair hususlar da yer almaktadır. Şehrin ortasında yer alan Büyük Saray'ın girişlerinde dört zindan bulunduğunu ve bunlardan birinin Müslümanlara tahsis edildiğini ifade eden Harun büyük bir şeref avlusundan geçilerek girilen görkemli bir şölen salonunda özellikle Noel'den itibaren 12 günlük bayram süresince imparatorun da katılımıyla Müslüman esirlere ziyafet verildiğini, yemeklerin Müslümanlar için dinî bakımdan sakıncalı olmamasına dikkat edildiğini, mesela yemeklerde domuz eti bulundurulmadığını belirtir.

Hamdanî Hanedanı'na mensup Arap şairi ve kumandanı Ebu Firas el-Hamdanî de İstanbul'da esaret altında yaşamış meşhurlardan biridir. 962'de Bizanslılara esir düşen Ebu Firas İstanbul'a götürülmüş ve 966'da yılında yapılan esir mübadelesine kadar burada kalmıştır. Ebu Firas'ın Bizans'taki esareti sırasında kaleme aldığı ve onun âdeta günlüğü mahiyetindeki şiirlerinin önemli bir kısmını teşkil eden *Rûmiyyât*'ı esirin vatanına, ailesine, dostlarına ve hürriyete duyduğu özlemi dile getirir.

Seyyah İbn Battuta 1332'de Özbek Han'ın hanımı ve Bizans İmparatoru III. Andronikos Palaiologos'un kızı Beylûn Hatun'un 500 kişiden oluştuğu belirtilen kafilesine katılarak İstanbul'a gelmiş ve bir aydan fazla bir süre kaldığı şehri seyahatnamesinde anlatmıştır. Görkemli bir törenle karşılandıklarını belirten İbn Battuta ikamet için kendilerine Beylûn Hatun'un kaldığı köşke yakın bir köşk tahsis edildiğini, şehirde diledikleri gibi gezmelerine izin verildiğini, köşkte kaldıkları üç gün boyunca tavuk, koyun eti, ekmek, balık ve meyve gibi yiyeceklerin ikram edildiğini belirtir. İbn Battuta, imparatorun huzuruna da kabul edilip bir süre onunla görüştü. İmparator kendisine bir hil'at giydirdi; koşu takımları mükemmel bir at ve hükümdarların başında taşınan, aynı zamanda eman alameti olan bir şemsiye (*mizalle*=çetr) verilmesini emretti. Ayrıca İbn Battuta'nın isteği üzerine şehir gezisinde bir rehber tayin edildi. Bu hususlar, âdet olduğu üzere davul, zurna ve borazanlarla halka duyuruldu.

Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde yaşanan taht mücadeleleri sırasında birçok hanedan mensubunun Bizans'a sığınmak veya yardım istemek üzere İstanbul'a geldiği görülmektedir. Selçuklu Sultanı Alparslan'ın eniştesi olup Malazgirt Savaşı öncesinde araları açıldığı için yanındaki kuvvetlerle birlikte İstanbul'a gidip İmparator IV. Romanos Diogenes'e iltica ederek onun hizmetine giren Erbasan (Erbasgan), Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah ile hâkimiyet mücadelesinde mağlup olduktan sonra İstanbul'a sığınan ağabeyi Kutalmış oğlu Mansur bunlar arasındadır.

Süleyman Şah'ın İznik'ten ayrılırken yerine bıraktığı Selçuklu Beyi Ebü'l-Kâsım bağımsız hareket etmeye başlayınca Sultan Melikşah tarafından takip edildiğinden İmparator Aleksios'un davetini kabul ederek İstanbul'a geldi. Ebü'l-Kâsım İstanbul'da gayet iyi karşılandı. Hemen her gün kendisine ziyafetler veriliyor, hipodromda şerefine at ve araba yarışları tertip ediliyor, İstanbul'daki ikamet süresi birçok sebep ile uzatılmaya çalışılıyordu.

Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Mesud (1116-1155) ve kardeşi Melik Arab da taht mücadelesinde İstanbul'a giderek İmparator II. Ioannes Komnenos'tan yardım istemişlerdir.

Sultan II. Kılıcarslan (1155-1192) Zengîler ve Danişmendlilerin de aralarında bulunduğu düşman ittifakını destekleyen İmparator I. Manuel Komnenos'la görüşmek üzere İstanbul'a gitti ve burada Bizanslılar tarafından izzet ve ikramla karşılandı. İstanbul'da sultan için ziyafetler verildi. At yarışları ve eğlenceler tertip edildi. Sultana her gün gümüş ve altın tabaklar içinde yemekler gönderiliyor ve tabaklar sultana hediye ediliyordu. Sultan İstanbul'da 80 gün kaldıktan sonra imparator ile bir masada oturdu. Bu masanın süslemeleri ile bütün tabaklar sultana hediye edildi.

İSTANBUL'DAKİ SAHABİLER

NECDET YILMAZ*

İstanbul, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şehrin fethini müjdeleyen hadislerinin de etkisiyle, sahabe neslinin (Hz. Peygamber'in yakın arkadaşları) ilgisini çekmiştir. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr gibi pek çok sahabi, İstanbul kuşatmalarına katılmışlardır. Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensarî, Ebu Şeybe el-Hudrî başta olmak üzere çok sayıda sahabe İstanbul'a defnedilmişlerdir. Halk arasında Eyüp Sultan ismiyle şöhret bulan Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensarî başta olmak üzere buraya defnedilen sahabeler Müslümanların sonraki seferlerinde de etkili olmuştur. Fatih döneminden itibaren, Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensarî ve Ebu Şeybe el-Hudrî kabirleri başta olmak üzere sahabe mezarlarının üzerine türbeler, bazıları adına makamlar yapılmıştır.

Kendileri onlardan olmasalar da sahabilerle gelip kuşatmalar sırasında vefat eden diğer kimseleri de İstanbul halkı "sahabi" olarak değerlendirmiş ve bunların kabirlerini de "sahabe kabri" olarak nitelemiştir. Onların doğup geldikleri beldelere gidemeyen İstanbullular o beldelerle olan gönül bağlarını âdeta bu zatlar üzerinden devam ettirmişlerdir.

Hayatla ölümün iç içeliği, ölümün yakınlığı bu kabir ve makamlarla hissedilmiş, bu kabirlerin varlığı semt ve şehir halkı için manevi merkezler kabul edilmiştir.

Sayıları 30'a yaklaşan İstanbul'daki sahabe kabir ve makamları sadece halk nezdinde kıymetli değildir; padişahlar başta olmak üzere idareciler tarafından da yakın ilgi görmüş, ziyaret edilmişlerdir. Padişah ve idareciler onlar için türbeler inşa ettirmiş ve zaman zaman kabir ve türbelerin tamir ve bakımlarını yaptırmışlardır.

İstanbul'daki sahabilerin en çok bilineni "Mihmandar-ı Resul" Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensarî'dir. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'da yaptırdığı ilk eser, Eyüp Sultan Türbesi ve bu türbe etrafındaki cami, medrese, imaret ve hamamdan oluşan külliyedir. Sultan I. Ahmed'in genişletme çalışmaları sonucu bugünkü şeklini alan türbeye Sultan III. Selim, II. Mahmud ve Sultan II. Abdülhamid de önemli hizmetler icra etmişlerdir. Osmanlı hükümdarlarının meşruiyetlerini kazanma zemini olan kılıç kuşanma törenlerinin burada yapılmasıyla türbe, devlet protokolünde önemli bir yer işgal etmiştir. Padişahlar her önemli olayın öncesinde ve sonrasında, çeşitli



1- İstanbul'da türbe veya makamı bulunan sahabeleri tanıtan levha

* M. Esad Coşan Eğitim ve Araştırma Merkezi



2- Ebû Eyyûb el-Ensarî'nin sandukasının üzerine III. Selim'in yaptırdığı som gümüş şebeke

Ayrıca sultanın maiyetindeki 1.000 atlıya da çeşitli hediyeler verildi. İmparatorla sultan arasında bir antlaşma imzalandı. İmparator ayrıca para yardımı da yaptı. Bu antlaşmadan sonra II. Kılıcarslan İstanbul'dan ayrıldı. II. Kılıcarslan karşısında mağlup olan kardeşi Şehinşah ve Danişmendli Zünnûn da İstanbul'a gidip Bizans imparatorundan destek istediler.

1196'da tahttan indirilen Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhusrev maiyetiyle birlikte İstanbul'a gitti ve III. Aleksios Angelos'a sığındı. İmparatorla yakın bir dostluk kuran Keyhusrev İstanbul'daki ikameti sırasında Bizans'ın ileri gelen devlet adamlarından Manuel Mavrozomes'in kızı ile evlendirildi. 1204 yılında İstanbul'un Haçlılar tarafından işgal edilmesi üzerine buradan ayrılarak kayınpederinin bulunduğu adadaki kaleye gitti. Bu sırada çocukları İzzeddin Keykavus ve Alaeddin Keykubad da onunla beraberdi.

1262'de tahtını kaybeden Sultan II. İzzeddin Keykavus, beraberinde annesi, eşi, çocukları (Gıyaseddin Mesud ve Rükneddin Geyumers), yakın adamları, taşıyabileceği kadar kıymetli eşya ve mücevherat bulunduğu hâlde Antalya'dan gemiye binip İstanbul'a gitti. Burada İstanbul'u Haçlılardan geri almış olan İmparator VIII. Mikhail Palaiologos tarafından çok iyi karşılandı. Sultanın çocuklarına ve yakınlarına gerekli hürmeti gösteren imparator onun İstanbul'da dilediği gibi yaşamasına ve muhafızlarla dolaşmasına izin verdi. Onların her birine layık oldukları şekilde yaşayabilmeleri için İstanbul'da meskenler hazırladı. Sultanın askerleri ve taraftarları da Bizans topraklarına girerek İstanbul'a sultanın yanına geldiler. Daha sonra bu kalabalık Türk topluluğu Dobruca'ya yerleştirildi. Ancak daha sonra imparator İlhanlılardan korkup Keykavus'u, annesi, iki oğlu ve kız kardeşiyle birlikte Meriç Irmağı ağzındaki Enos (Enez) Kalesi'ne hapsettirdi. Sultanın İstanbul'da alıkonulan küçük bir oğlu Hristiyan yapıldı ve kendisine Melik Konstantin adı verildi. Keykavus'un kumandanları ve adamları Ayasofya'ya götürülerek Hristiyan olmaya mecbur tutuldular. Hristiyanlığı kabul etmeyenler öldürüldü. İzzeddin Keykavus ve oğulları Altın Orda Hükümdarı Berke Han tarafından kurtarıldı.


2- Hamdulllah el-Ensarî Türbesi


3- Ebu Saîd el-Hudrî Türbesi

vesilelerle burayı ziyaret etmişlerdir.

Defni müteakip Bizanslılar tarafından ziyaret mahalli yapılan bu sahabinin kabri, fethin ardından İstanbul halkı tarafından mübarek beldelerin bir şubesi gibi görülmüş, Peygamber'imizin Medine'deki kabri ile bu kabir arasında benzerlik ve paralellik kurulmuştur. Ayvansaray'a kadar olan mıntıka içinde meyhaneler, kumar oynatan kahveler, ortaoyunu mahalleri açılması yasaklanmıştır. Hacca gidenler burayı ziyaret etmeden yola çıkmamışlardır. Eyüpsultan semti yabancı ziyaretçiler tarafından ruhani mekânların en güzeli sayılmıştır. Eyüpsultan'da oturan bazı gayrimüslimler bile her sabah Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyaret etmeden işyerlerini açmamışlardır. Şehir dışından gelen bazı kimseler için de, Eyüp Sultan Türbesi'nin varlığı İstanbul'u ziyaret sebebi kabul edilmiştir. Bu sahabenin İstanbul'daki varlığı sadece Osmanlı devrinde değil, günümüzde de İstanbul'u dinî ziyaret merkezleri arasında önemli konuma yükseltmiştir.

Peygamber'imizin süt kardeşi olan ve sefer sırasında 85-90 yaşlarında bulunan Ebu Şeybe el-Hudrî el-Ensarî, kuşatma sırasında surlar içerisinde şehit düşen sahabelerdendir. Ayvansaray'da surlar içerisinde Tokludede Haziresi'nde bulunan ve fethi müteakip Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan türbesinin, İstanbul halkı tarafından en az Eyüp Sultan Türbesi kadar ilgi gösterilen ziyaret mahallerinden olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Sultan II. Bayezid, Çorlulu Ali Paşa ve Sultan II. Mahmud, türbeyi tamir ettiren ve bakımına önem veren devlet adamlarıdır. Pek çok sahabinin İstanbul kuşatması esnasında bu bölgede şehit düşmesinden dolayı bölge "sahabeler haziresi" olarak da bilinmektedir. Hz. Hamdullah el-Ensarî, Hz. Ahmed el-Ensarî, Hz. Muhammed el-Ensarî ve Hz. Ka'b türbeleri buranın etrafında türbesi bulunan diğer sahabilerdir.

İçinde ve etrafında sahabi kabirleri barındıran, önem ve özellikleri Bizans dönemine kadar ulaşan, her ikisi de kiliseden camiye Koca Mustafa Paşa tarafından çevrilen mekânlardan birisi Kocamustafapaşa Camii, diğeri de Hz. Cabir Camii olarak da bilinen Atikmustafapaşa Camii'dir. Cabir isminde bir sahabiye ait olduğu bildirilen kabir Atikmustafapaşa Camii minberinin altında bulunmaktadır. Bu kabir de gerek halk gerekse yöneticiler tarafından yoğun şekilde ziyaret edilmiştir. Sultan I. Mahmud'un ziyaretinin ayrıntılarını onun sır kâtibinin günlüklerinden ayrıntılı olarak okuma imkânı bulunmaktadır. Diğer yapı, Kocamustafapaşa Camii haziresi de İstanbul'un en fazla ziyaret edilen mekânlarındandır. Burada da Hz. Hüseyin'in çocukları olduğu söylenen *kerimeteyn*in (iki kız) türbesi ile yukarıda adı geçen Hz. Cabir'in eşi Dâye Hatun ve onların ihtida etmesine vesile oldukları, zamanın kralının Müslüman olmuş kızının kabirleri bulunmaktadır.

Biri Eyüpsultan'da diğeri Üsküdar Karacaahmet Dergâhı yanında bulunan Ebu'd-Derda, Fatih Ayvansaray Karabaş Mahallesi'nde bulunan Ebu Zer el-Gıfarî, Edirnekapı Kariye Camii yanında bulunan Ebu Said el-Hudrî, Karaköy Yeraltı Camii içindeki Amr b. el-Âs kabirleri de



3- Ebu Şeybe el-Hudrî Türbesi

Osmanlılar döneminde Orhan Bey kayınpederi VI. Ioannes Kantakuzenos'a destek vererek Bizans tahtına çıkmasını sağladı. Ardından eşi Theodora ile birlikte Üsküdar'a gitti. Burada görüşmeler yapıldı ve barış antlaşması imzalandı. Sultan I. Murad ile Bizans İmparatoru IV. Andronikos Palaiologos arasında 1376 yılında imzalanan antlaşmaya göre imparator, İstanbul'da yaşayan Müslümanların haklarının korunmasını ve onların davalarına bakmak üzere bir kadı tayin edilmesini kabul etmekteydi. Yıldırım Bayezid'in (1389-1402) isteği üzerine İstanbul'da içinde cami bulunan bir Türk mahallesi kurulmuştur. İmparator II. Manuel, Yıldırım Bayezid'in 1391 yılında yedi ay süren birinci İstanbul kuşatmasından sonra zor durumda kalınca barış teklif etti. İki taraf arasında yapılan antlaşmaya göre İstanbul'da Sirkeci'de Müslümanlara 700 ev tahsis edilerek bir Müslüman mahallesi kurulması; bu mahallede bir cami inşa edilmesi, Osmanlılar tarafından bu mahallede yaşayan Müslümanların kendi aralarında veya Bizanslılarla olan anlaşmazlık davalarına bakmak üzere bir kadı tayin edilmesi kabul edildi. O devirde Müslüman nüfusun çoğunu ticaret maksadı ile orada ikamet edenler oluşturmaktaydı. İmparator Manuel antlaşma şartlarını başlangıçta uygulamadıysa da Sultan Bayezid'in 1397 yılındaki üçüncü İstanbul kuşatmasından sonra yerine getirmek zorunda kaldı. Buna göre Sirkeci semtinde Türkler için 700 ev tahsis ederek burada bir mescit yaptırdı. Bayezid, Taraklı Yenicesi, Göynük ve Karadeniz kıyılarından aileler getirterek bu mahalleye yerleştirdi. Ayrıca onlara imam ve kadı tayin etti.

Yıldırım Bayezid'in Timur'a karşı Ankara Savaşı'nda yenilmesinden sonra II. Manuel Palaiologos, Osmanlı şehzadeleri arasında çıkan taht mücadelelerini fırsat bilerek İstanbul'da bulunan Türk mahkemesi ile camiyi kapattı ve Müslümanlara verilmiş olan ticari imtiyazları kaldırdı. Yıldırım Bayezid'in oğullarından Süleyman Çelebi (Emir Süleyman) İstanbul'a giderek İmparator II. Manuel'den destek aldı. Süleyman Çelebi küçük kardeşi Kasım Çelebi ile kız kardeşi Fatma Sultan'ı İstanbul'da rehine bırakarak Edirne'ye gitti ve orada hükümdarlığını ilan etti. Yıldırım Bayezid'in diğer oğulları Mehmed Çelebi, İsa Çelebi ve Mustafa Çelebi (Düzmece Mustafa) ile I. Mehmed'in oğlu Şehzade Mustafa (Küçük Mustafa) taht mücadelesinde İstanbul'a gidip İmparator II. Manuel Palaiologos'a sığınmış ve bir süre burada kalarak askerî destek almıştır. 1411 yılında Musa Çelebi, 1422'de ise II. Murad İstanbul'u kuşattılarsa da başarılı olamadılar. Son Bizans imparatorları VIII. Ioannes Palaiologos ve XI. Konstantinos Palaiologos uzun süre İstanbul'da kalan şehzade Orhan Çelebi'yi Sultan II. Murad ve ardından oğlu Fatih Sultan Mehmed'e karşı taht mücadelesi için kışkırtıp destek verdiler. 1453 yılında İstanbul'u kuşatan Fatih Sultan Mehmed şehri teslim etmesi için Mahmud Paşa'yı İmparator XI. Konstantinos'a elçi olarak gönderdi ise de ret cevabını aldı. Kuşatma sonunda 29 Mayıs 1453'te İstanbul'un fethiyle şehir Müslümanların hâkimiyetine girdiği gibi Bizans İmparatorluğu da tarihe karışmış oldu.

KAYNAKLAR

Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, nşr. Âlî Bey, İstanbul 1332.

Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003.

"Müslüman Arap Kaynaklarında Bizans Başşehri İstanbul (Konstantinopolis)", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12/47-48 (2010-11), s. 73-98.

Başar, Fahameddin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Osmanlı-Bizans Münasebetleri (1299-1451)* (doktora tezi, 1991), İÜ SBE.

Canard, Marius, "Tarih ve Efsaneye Göre Araplar'ın İstanbul Seferleri" (çev. İsmail Hami Danişmend), *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956), s. 213-259.

Durak, Koray, "Doğu'ya Açılan bir Pencere: Erken Ortaçağ İslâm Kaynaklarında Konstantinopolis ve Konstantinopolis'te Müslümanlar", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı*, İstanbul 2010, s. 102-111.

Konstantinos Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio* (ed. Gy. Moravcsik, çev. R. J. H. Jenkins), Washington 1967.

Makdisî, *Ahsenü't-tekāsîm* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1877, s. 147-148.

Merçil, Erdoğan, "Bizans'ta Selçuklu Hanedan Mensupları", *TTK Bildiriler*, 11 (1994), II, 709-721.

Necipoğlu, Nevra, "15. Yüzyılın İlk Yarısında Konstantinopolis'te Osmanlı Tacirleri", *Cogito*, Bizans özel sayısı: 17 (1999), s. 235-246.

Yılmaz, Necdet ve Coşkun Yılmaz, *İstanbullu Sahâbeler*, İstanbul 2003.

İstanbul halkı tarafından ziyaret edilmiş makamlardır.

Eğrikapı civarında, surların iç ve dış kısımlarında bulunan sahabe kabirleri de ayrıca dikkat çeken yapılardır. Karaköy Yeraltı Camii içinde ve Sultanahmet Camii ile Ayasofya Camii arasında yer alan Abdurrahman-ı Şamî makam türbeleri de İstanbul halkının sahabe kabri olarak ziyaret ettiği, onlar vasıtasıyla Hz. Peygamber ile irtibat kurduğu mahallerdendir.

Ni'melceyş'in *evvelûn*unu oluşturan bu sahabe türbe, kabir ve makamlarını İstanbul halkı bağrına basmış, belli günlerde ziyaret etmeyi bir vazife saymış, onlar aracılığıyla Hz. Peygamber'e bağlılıklarını pekiştirmişlerdir. Bu dinî mekânlar sadece halk tarafından değil, idareciler tarafından da değer ve önem verilen mekânlar olmuştur. Sultan II. Mahmud, neredeyse bu türbe, kabir ve makamların hepsinin bakımını yapmış, hepsini tamir ve tadilattan geçirmiştir. Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, bu dönemde yapılan tamirler için tarihler düşürmüş, Hattat Yesarîzade Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılan kitabeler türbelerin kapılarına asılmıştır.

Allah Resulü pek çok şehir ve ülkenin fethedileceğini sadece işaret ederken, sıra İstanbul'a geldiğinde, fatihini "ni'me'l-emîr" (mutlu komutan) ve askerini de "ni'me'l-ceyş" (mutlu asker) olarak vasıflandırmıştır. Merhum Ali Yardım Hoca'nın deyimiyle, "Kısa, kesin kararlı ve ümitli bir ifade ahengini sergileyen Fetih Hadisi'nin *Le-tüftehanne*'deki ses tonunda, Bizans surlarını sarsan top güllesinin sesini duymamak mümkün değildir." Bu hadis, İstanbul'a sahabiler hediye etmiş, bir devlet adamı bahşetmiş ve sırtı okşanmış bir ordu kazandırmış, nihayet bütün bunları içinde barındıran bir medeniyet armağan etmiştir.



4- Muhammed el-Ensarî Türbesi

İstanbul mezarları medeniyetimizin en önemli unsurlarındandır. Bunlar içerisinde sahabe kabir ve makamlarının ayrı bir yeri vardır. Geçmişte olduğu gibi zamanımızda da İstanbul şehir kimliğinin ayrılmaz parçaları, buraya düşen yıldızlar mesabesinde olan sahabilerin kabirleridir. Bu kabirler, İstanbul'un İslam'ın ilk dönemleriyle bağ kurmada en önemli tarihî fonksiyonu üstlenmiş, dünden bugüne bu bağın hatırlardaki canlılığını muhafaza etmiştir.

KAYNAKLAR

BOA, A.AMD, 89/17.

BOA, C.BL, nr. 398.

BOA, C.EV, nr. 24565.

BOA, HH, nr. 27472.

BOA, İ.EV, 1318, N.5.

BOA, İ.HUS, 1312, B.97.

BOA, İ.MVL, 17873.

BOA, *Teşrifatçılık Defteri*, nr. 676.

Âsitâne-i Aliyye'de Medfûn Olan Ashâb-ı Kirâm Efendimiz Hazerâtının Makâm-ı Âlîlerini Mübeyyen Risâle, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 301, vr. 44b-46a.

İmamzâde Mehmed Es'ad Efendi, *Değeri ve Tesiri Açısından Fetih Hadîsi ve Feth-i Kostantîniyye*, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 2002.

İşli, Necdet, *İstanbul'da Sahâbe Kabir ve Makamları*, Ankara 1987.

Moravî Zekeriyyâ b. Beşîr, *Risâletü'l-mübeşşire bi-bekâi'l-Kostantîniyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1139.

Uyar, Gülgün, "Bir Risâle, Bir Türbe, Bir Menkıbe: İmam Süyûtî'ye ait Risâlenin Işığında Çifte Sultanlar Türbesi'ne Bir Bakış", *Osmanlı Araştırmaları*, 2009, sy. 34, s. 231-282.

Ünver, A. Süheyl, *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*, Ankara 1976.

Yılmaz, Necdet, Coşkun Yılmaz, *İstanbullu Sahâbeler*, İstanbul 2013

İSTANBUL'DA DİNÎ HAYAT

HATİCE K. ARPAGUŞ*

İstanbul'un İslam kültür ve medeniyetine katkısının daha iyi anlaşılabilmesi için dinin şehrin gündelik hayatına yansımalarının genişçe ortaya konulması gerekmektedir. Bu konuda ilk adım Fatih Sultan Mehmed'in fethin ikinci günü Ayasofya Kilisesi'ni camiye çevirmesi ve fetihten sonra ilk iş olarak yanlarında medreseleriyle Eyüp ve Fatih camilerinin yapılmasını emretmesiyle atılmıştır.[1] İstanbul'da dinî hayatın öne çıkan unsurlarını ibadet, eğitim ve folklorik/dinî ve geleneksel merkezli olmak üzere üç temel başlık altında toplamak mümkündür:

İBADET MERKEZLİ DİNÎ HAYAT

İstanbul'un ibadet merkezli yaşayışında tabii olarak kelime-i şahadet, namaz, oruç, hac ve zekâttan oluşan İslam'ın beş esasının çeşitli tezahür ve uygulamaları söz konusudur.

Yahya Kemal'in Türk çocukları için;

Doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler. Mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur'an'ın sesini işittiler. Bir raf üzerinde duran Kitabullahı indirdiler. Küçücük elleriyle açtılar, gülyağı gibi bir ruh olan sarı sahifelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler, kandil günlerinin kandilleri yanarken, ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler. Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, camiler içinde şafak sökerken tekbirleri dinlediler, dinin böyle bir merhalesinden geçtiler, hayata girdiler.[2]

şeklindeki ifadeleri ruhu, havası ve toprağı Müslümanlığın temelleriyle şekillenmiş Osmanlı insanının dinî hayatında bu esasların ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bir Osmanlının hayatını saran, dinî unsurları vurgulayan bu tür ifadeler, şehrin dinî kimliğinde cami, imam ve mahalle gibi farklı unsurların öncelikli yerine de işaret etmektedir.

Cami Merkezli Mahalle

Halkı günde beş defa bir araya toplayan camiler, aşağıda örneklendirileceği üzere dinî olduğu kadar dünyevi işlerin merkezindeki mekânların başında gelmektedir. Bu özellik camilerin mahallenin çekirdeğini oluşturmasını ve ibadet yanında mülki, adli ve beledi işlerinin yönetildiği bir birim olmasını da sağlamıştır.

İstanbul'un fethi sonrasında şehrin iskânında ve mahallelerin oluşmasında cami/mescit merkezli bir yaşama biçiminin esas alınması bu sebepledir. İstanbul mahalleleri her ne kadar Bizans şehir yapısı üzerine kurulsa da mahalle birimlerinin oluşmasında belirgin farklılıklar gösterir. Bizans şehri kapılarla ayrılmış mahalle düzeninden ve azınlıklardan kesin olarak yalıtılmış şehir toplumundan oluşur. Osmanlı-Türk mahallesi ise benzeri katı ayrımların olmadığı ve mahalleler arası kapıların bulunmadığı bir yapıdan meydana gelmiştir. Bu yapı, yeri geldikçe azınlıkların da yer aldığı toplumun hemen her kesiminin yerleştiği esnek ve işlevsel bir sosyal bütünlük oluşturur.[3] Çünkü Osmanlı, fethettiği bölgedeki diğer din mensuplarının İslam'a girmesi için zorlamak şöyle dursun, onlara kendi dinleri ve mabetlerinde serbestçe ibadet etme özgürlüğü vermiştir. Müslüman idaresine uyum sağlamış gayrimüslimlerin oturduğu bir bölge, halkı İslam'a girmiş olsun veya olmasın darülislam'ın bir parçası kabul edilmiş, burada İslamî esasların herkes için ölçü alınmasıyla yetinilmiştir.[4] Bunun en tipik örneğini de İstanbul teşkil etmektedir.

İstanbul cami ve mescit sayısı bakımından İslam şehirlerinin en zengin ve en abidevi örneklerinin

* Marmara Üniversitesi

1 Geniş bilgi için bk. Halil İnalcık, "İstanbul: Bir İslâm Şehri", *İstanbul Armağanı: Fetih ve Fatih* (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1995, I, 73-74.

2 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, İstanbul 1985, s. 121.

3 Adalet Bayramoğlu Alada, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul 2008, s. 136-137.

4 İnalcık, "İstanbul: Bir İslâm Şehri", s. 75.



1- Müezzinin minareden ezan okuması



2- Ayasofya Camii'nin avlusu (Pardoe)

yer aldığı merkezlerin başında gelir. Mahallelerdeki camilerin baş sorumlusu olan *imam*lar bir bakıma Hz. Peygamber'e niyabeten halkın önderliğini üstlenirken yardımcısı olan *müezzin*, sala ve ezan okumak gibi İslamî şiarların ilanı yanında, cami içinde ibadet hayatının direği olan namazın topluca ve düzenli olarak edasını sağlamak üzere kamet getirmekten başlayarak müezzinlik adıyla anılan vazifelerin tümünü yerine getirir. Ayrıca imamın bulunmadığı zamanlarda yerine vekâlet eder. Müezzinlerin namazın cemaatle kılınması sırasındaki faaliyetleri cami musikisi adı verilen bir musiki formunun meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu usulün en rafine örnekleri de İstanbul'da doğmuştur. Ancak söz konusu musikiyi sıradan bir format şeklinde anlamak yanlış olur. Bu usul ibadet şevkinin artırılması, dinî duyguların daha etkili bir şekilde ifade edilmesi gibi fonksiyonları da barındırır. Nitekim Osmanlı İstanbul'unda motorlu vasıtalar başta olmak üzere gürültü kirliliğine sebep olan unsurların bulunmadığı zamanlarda namaz vakitlerinde okunan ezanlar, gökyüzüne yükselen ilahi terennümlerin bütün şehri kuşattığı, Müslim, gayrimüslim bütün halkı etkilediği hatıralara girmiş dikkat çekici birer anekdottur. Sanat yönünden başlı başına Türk musikisinin şaheser icralarından olan ezanda üslup ve tavır bu özellikleriyle İstanbul'da ortaya çıkmıştır. Hangi makamda ve hangi perde ile başlanmışsa aynı şekilde tamamlanması esasına riayet edilmek suretiyle İstanbul minarelerinden okunan sabah ezanları, lahuti nağmelerle şehir halkını namaza kaldırır. Mühim gün ve gecelerde İstanbul'un iki, dört ve altı minareli büyük camilerinin ikişer, üçer şerefelerinde okunan ezanların ise şehrin musikisine, ahengine çok farklı heyecanlar kattığı yerli yabancı herkesin müttefik olduğu bir husustur. Bir namaz vaktinde Sultanahmet Camii'nden on altı müezzin ile Süleymaniye Camii'nden de on müezzinin okuduğu ezanlar[5] bu ilahi senfoniyi en güzel şekilde hafızalara nakşeden etkili bir hatıradır.

Mescitler, mahallelerde cemaat oluşturma görevini gerçekleştirirken, şehirlerin bütünsel dokularındaki aynı rolü, külliye camiler üstlenmiştir. Külliyeler bulundukları mahallerde şehrin dinî-kültürel hayatına

5 Reşad Ekrem Koçu, "Ezan", *İstA*, X, 5471-5472.

damgasını vuran abidevi manzumeler olduklarından dinî kültürün şehri kuşatan ana sembolü konumundadırlar. Külliyenin merkezinde yer alan cami, devlet ile halk arasındaki haberleşmenin sağlandığı merkez üssü vazifesini görmüş, bazen yanlış bilgilendirmelerin tashihinde de rol oynamışlardır. Bu manada halkın camiler yoluyla elde ettiği habere Osmanlı bürokrasisinde *cami tembihi* adı verilmiş ve bu tür haberlerin halka bildirilmesinden imamlar sorumlu tutulmuştur. Onlar, mahalle bekçilerini görevlendirir, bekçiler sokaklarda ucu demirli ağır sopalarını vurarak gezmek suretiyle akşam camide tembih olduğunu mahalleliye bildirirlerdi. Böylece yatsı namazında camiye toplanan halka gerekli resmî tebliğ iletilmiş olurdu.[6] Uygulamaların, çoğunlukla cemaat katılımının en yoğun olduğu yatsı namazı sonrası, cuma ve bayram namazlarında gerçekleştirildiği görülmektedir. Namazın ardından imam efendi "Ey cemaat bir dakika dağılmayınız, hükûmetin emri var, şimdi onu söyleyeceğim." ifadeleriyle cemaati bilgilendirirdi.[7]

Caminin etrafında çocukların eğitime ilk adımı atacakları sıbyan mektebi, Kur'an-ı Kerim'in okunması ve ezberlenmesini temin eden "darülkurra" ve "darülhuffaz", Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olan hadis ilmiyle alakalı eğitimin yapıldığı "darülhadis" gibi eğitim birimleri bulunmaktadır. Ancak din ile hayatın beraber devam ettiği gerçeği, caminin yanında kahvehane, imarethane ve darüşşifa gibi sosyal yardım müesseselerinin de yer almasını kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim Yahya Kemal de bu durumu;

Bir semtin esası olan cami yalnız tek binadan ibaret bir ibadet yeri değildir; o camiyi vakfedenin devrini gösterir bir manzûmedir; caminin yanında medrese, imaret, tabhâne, hamam, mektep, muvakkithane, caminin mihrap tarafından vakfedenin türbesi, akrabasının ve yakınlarının gömüldüğü mezarlık... Hâsılı cami, bütün şekliyle, vakfedenin adını taşıyan ve devrini temsil eden bir levhadır.[8]

şeklinde ifade etmektedir. Yine o camiler ki bulundukları mekânların dinî ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılama yanında şehir dokusuna muazzam bir ruh ve canlılık katmışlardır. Eyüp, Kocamustafapaşa ve Üsküdar'ın bu zenginlik ve çeşitliliği için Yahya Kemal, Maurice Barrès'ın "*Bazı semtlerde, 'ruh' eser*." tanımlamasını kullanır.[9]

İşte bu niteliklere sahip olan külliyeler fethin ardından İstanbul'un hemen her bölgesinde boy göstererek şehrin silüetini oluşturmuş ve beldenin İslam şehri olduğunu simgelemişlerdir. Nitekim bu anlayışla şehrin İslamlaştığının simgesi olarak Ayasofya, etrafına eklenen birçok mekânla İstanbul'un ilk külliyesi ve selatin camisine dönüştürülmüştür. Ayasofya'nın ardından bu dokuya Eyüp Sultan Külliyesi (1454) katılmıştır. Şehre damgasını vuran diğer önemli bir merkezî külliye ise 1463-1470 yılları arasında inşa edilen Fatih Külliyesi'dir. Ardı ardına inşa edilerek bir anlamda İstanbul'un dinî ve ilmî hüviyete bürünmesini sağlayan onlarca külliye sayesinde Müslüman İstanbul'u XV. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın en büyük ilim ve kültür merkezlerinden biri hâline gelmiştir. XVI. asırda külliye yapımına hızlı bir şekilde devam edilmesi İstanbul'un külliyeler şehri hâline gelmeye başladığını ve Mimar Sinan gibi bir mimarla ona ait şaheserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını göstermektedir. Sonraki dönemlerin en önemli silüetlerden biri de Sultan Ahmet Külliyesi'dir (1609-1619).[10]

Osmanlı başkentindeki bu külliyeler özellikle cuma günlerinde halkın hükümdarla aynı mekânda buluşmasına imkân da vermiştir. Padişahın cuma namazını kılma amacıyla selatin camilerine gitmesi, halka her hafta devletin en üst kademeleriyle görüşme, daha doğrusu dilek ve isteklerini onlara doğrudan iletebilme imkânını sağlamaktadır. Nitekim bu gibi olaylar padişahın yaşlı bir kadının şikâyet dilekçesini alışını resmeden minyatürler çizilmesine de sebep olmuştur. Cuma hutbesi ayrıca hükümdar ile halk arasındaki bağlantıyı da ifade etmektedir. Hutbenin padişah adına okunması hükümdarın ülkedeki hâkimiyetini ve halka gösterdiği ihtimamı ortaya koyması açısından önemli olmasının yanı sıra halkın dinleyici olması, hükümdarın hâkimiyetini kabul eden davranışlardan biri olarak kabul edilmektedir.[11]

İmam ve onun yardımcısı durumundaki müezzinin göreve tayinleri, kadıların arzı ve padişahın beratıyla olmakta ve mensubu bulundukları mahallede mülki ve beledi amir olarak kadı efendinin temsilcisi konumundadırlar. Netice olarak imamlar, bir taraftan da amirleri olan kadılar yoluyla padişahın temsilcisi görevindedir. Ayrıca şehirlerde kadı nezdinde yapılan toplantılarda mahalleyi temsil ederek mahallenin kamusal hizmetlerinin düzenlenmesinde etkin rol

6 Reşad Ekrem Koçu, "Cami Tenbihi", *İstA*, VI, 3358.

7 Osman Nuri Ergin, *Türkiye Şehirciliğinin Tarihî İnkişafı*, İstanbul 1936, s. 1097.

8 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul,* s. 52.

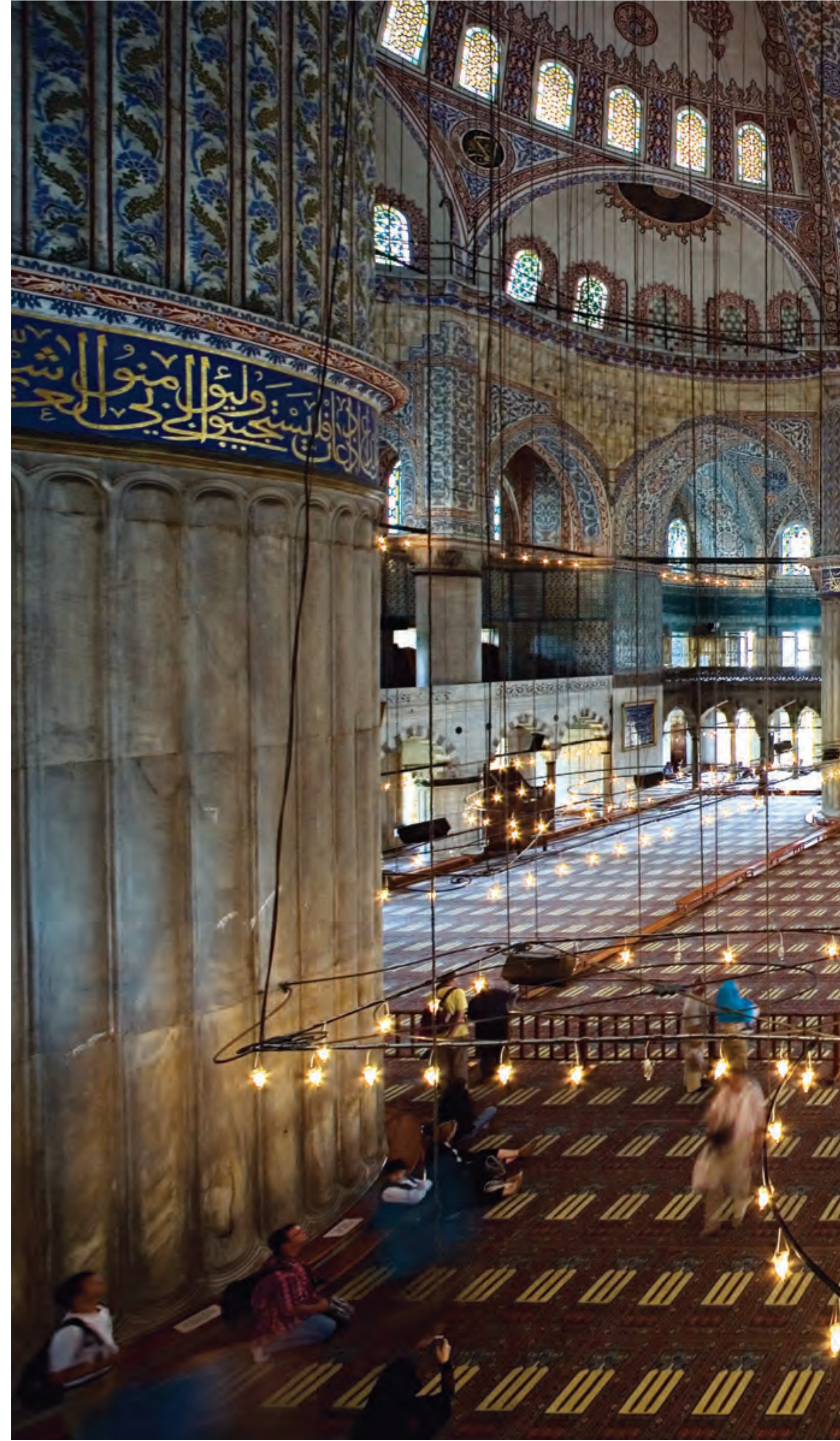
9 Yahya Kemal, *age.*,s. 63.

10 Geniş bilgi içi bk. Ahmed Vefa Çobanoğlu, "Külliye" *DİA*, XXVI, 543.

11 İnalcık, "İstanbul: Bir İslâm Şehri", s. 74.


3- Sultanahmet Camii'nin avlusu (Pardoe)

oynarlar. Dolayısıyla imamın mahalledeki görevi dinî, toplumsal-ahlaki, mülki ve beledi konuları da içine alacak şekilde geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu işlerin rahatlıkla yürütülmesi için mahalle mescitlerinin yanında uygun mekânların bulunması kaçınılmaz olmuştur. Bu oda, mahalleyle ilgili konularda karar vermek için toplanmak yanında imamın görevleri arasında bulunan nüfus kayıtlarının tutulması, nikâhın kıyılması ve nikâh defterlerinin saklanması, boşanma davalarına bakılması, vefat sonrası mirasın taksimi gibi faaliyetlerin mekânı da olabilmektedir. Mahalle sancağı da bu odada saklandığından savaş zamanı merasimle buradan çıkarılarak mahalle bölüğüne verilmektedir. Aynı oda, mahalleye gelen misafirlerin ağırlanması işlerini de yerine getirir.[12] İmamlar 1829'da muhtarlık teşkilatı kurulana kadar bu tür görevlerine devam etmişler, teşkilatın kurulmasından sonra ise görevlerinden bir kısmını devrettikleri muhtarla beraber çalışmayı sürdürmüşlerdir. Hatta söz konusu yıllarda mahalle örgütlenmesine gidildiği zamanlarda seçimle gelen "muhtar-ı evvel" ve "muhtar-ı sani"ye mahalle imamlarının kefil olmaları kuralı getirilmiştir.[13]


4- Sultanahmet Camii

Esasında dinî ve manevi lider olarak imamın asıl vazifesi vaaz etmek, Kur'an-ı Kerim okumak

12 Alada, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, s. 164-165.

13 Uğur Göktaş, "Mahalle İmamı", *DBİst.A*, V, 241; Mustafa Küçükaşcı, "Müezzin", *DİA*, XXXI, 493.



ve okutmak ile kişinin günlük hayatını tanzim edecek dinî bilgilerin öğretilmesine yönelik cami derslerini yapmaktır. Bunun yanında sosyal işlerin yürütülmesi, dayanışmanın ve işbirliğinin temin edilmesi, çıkan problemlerin çözümüne yönelik faaliyetlerde bulunmak gibi hususlar imamın mahalle merkezli vazifeleri arasında yer almaktadır.[14] Bazen buralarda ağırlanan ve tabii olarak vakit namazlarını camide kılan âlimlerin yapacağı vaaz ve nasihatler sebebiyle caminin, şehir

14 Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1953, s. 52-54; Cahit Baltacı, "Osmanlı Eğitim Sistemi", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi,* İstanbul 1999, II, 123,127.



5- Nurbanu Sultan / Valide-i Atik Camii

ve mahallenin tabiri caizse konferans salonu vazifesi gördüğünü göstermektedir.[15]

Mahallede dinî hayatın şekillenişinde bazı görevlerin zaman zaman imama benzer şekilde hacılar ve hafızlar tarafından yürütüldüğü de bilinmektedir. Hafızlar Kur'an-ı Kerim'e verilen önemin tabii sonucu olarak örnek alınması gerekli dinî hüviyete sahip kişilerden sayılırken, hacılar da dinin en üst vecibelerinden olan hac farizasını yerine getiren yaşlı, olgun kimseler olarak yaşayışlarıyla toplumda rol model kişiler olarak kabul edilirler. Bu gibi zevat mahalle kültüründe sözü dinlenen, düşüncesine başvurulan şahsiyetler arasında yer almaktadır. İstanbul,

15 Ünver, *age.*, s. 26-27; ayrıca bk. Baltacı, agm., II, 123.





6- Süleymaniye Camii'nde sohbet ve namaz (Pardoe)

bu zevatın görevleri ne derecede etkin kişiler olduklarının kayıtlara geçtiği bir merkezdir.

Namaz ve Cemaatle Namaz

Ezan, bir beldenin İslam kenti olduğunu ortaya koyan en önemli şiarlardan biridir. Nitekim Fatih Sultan Mehmed de şehri fethedince doğru Ayasofya'ya giderek orada ilk ezanı okutmuş böylece Konstantinopolis'in bir İslam şehri olduğunu ilan etmiştir. Yahya Kemal'in "Bu devletin iki manevi temeli vardır. Fatih'in Ayasofya minaresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor, diğeri de Yavuz Sultan Selim'in Hırka-i Saadet önünde okuttuğu Kur'an ki hâlâ okunuyor!"[16] şeklindeki değerlendirmeleri Osmanlı İstanbul'unun İslam şehri olmasıyla ilgili ayırt edici nitelikleri ön plana çıkarmaktadır.

İstanbul'un dinî hayatında cemaatle namazın ayrıca dikkate alınması gereken özellikleri bulunmaktadır. Cemaate katılmanın sayısız faydalarının en başında ibadetlerin toplu olarak aynı mekânda kolektif bir şuurla eda edilmesi, herhangi bir mevki ve makam ayrımı olmaksızın her tabakadan insanın aynı safta yer almasını sağlamaktadır. Bunun her gün beş defa tekrarlanmasının toplum katmanları arasında köklü kardeşlik ruhunun

16 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 120.



7- Süleymaniye Camii



8- Sarıyer Çayırı'ndaki namazgâh (d'Ohsson)

oluşmasına kayda değer katkıları vardır. Namaz vakitlerinde camide bulunmak, bütün komşuların orada toplanmasını ve birbirleriyle ülfet etmesi, yeni gelenlerle tanışma ve aralarında sıcak ilişkilerin oluşmasını sağlayacak ortamın doğmasına vesile olmaktadır. Camiye devam edenler buradaki arkadaşlarını her gün görürler, ancak bulamadıkları ve üç gün art arda camiye gelmediğinde onları merak ederler ve sıkıntısı olabilir, düşüncesiyle hâlini hatırını sormak için ziyaretine giderler. Eğer hastaysa cemaat hep birlikte geçmiş olsun ziyaretinde bulunur ve sıkıntılı günlerinde moralini yüksek tutarak yalnız kalmamasını sağlar. Maddi açıdan sıkıntısı olanlara da her mahalle camisinde bulunan avarız akçesi sandığından yardım edilir.[17]

Cuma namazı

İslam'ın ibadet şekillerinin en önemlilerinden olan cuma namazı, Osmanlı kültür hayatı içinde ve mahalleli şuurunun oluşmasında ana esaslardan biridir. Cuma kılınacak mekânların gerekliliği, cami etrafında mahallenin ya da yerleşim yerlerinin her birinde cumanın kılınmasına müsait bir cami inşasını gerektirmiştir. Nitekim bir yerleşim yerinde birden fazla cami bulunduğunda cumanın mümkün mertebe en büyük ve konum itibarıyla diğerlerinden daha öncelikli olan camide kılınması, cuma namazıyla halkın tek mekânda toplanmasına imkân vermiştir. Dinin nasihate önem vermesi de bu mekânlarda toplanan halkın her bakımdan

17 Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişâfı*, s. 106, 108; a.mlf., *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1961 I, 208-209.



9- Bir İstanbul konağında abdest alan yaşlı hane sahibine ibrik ve havlu tutulması (d'Ohsson)

eğitilmesi mecburiyetini getirmiştir. Osmanlı ve İstanbul kültüründe bu *cuma vaizliği* görevinin ihdas edilmesiyle neticelenmiştir.[18] Bu görevin ilmî ve dinî hassasiyetle irtibatı sebebiyle takvasıyla kitleler üzerinde etkili olacak şeyhlere verilmesi dikkat çekici bir uygulamadır. Bu, İstanbul dinî hayatında "Kürsü Şeyhliği (Katar Şeyhliği, Ayasofya Kürsü Şeyhliği) gibi adlarla anılan bir irşat teşkilatının kurulmasıyla neticelendirilmiştir."[19] Cuma gününün İstanbul dinî hayatına kattığı en önemli kültürel miraslardan birisi de daha sonra Osmanlı coğrafyasına yayılacak cuma salası uygulamasıdır. Cuma ezanından önce hem Hz. Peygamber'e salavat getirmek hem de cuma namazına hazırlanılmasını hatırlatmak amacıyla sala okunması, Osmanlı gündelik hayatındaki uygulamalardan birini oluşturmaktadır. Aslında *cuma salası*, cuma gününden bir önceki gün ikindi namazında verilmeye başlandığı gibi, o gecenin yatsı ve cuma gününün sabah ezanından önce de icra edilirdi. Böylece cuma gününün yaklaştığı hatırlatılmış ve Müslümanların o güne hazırlık yapması sağlanmış olurdu.[20]

İstanbul'un dinî hayatında en önemli merasimlerden biri cuma selamlığı veya cuma alayıdır. Cuma gününün öneminden hareketle padişahların cuma namazını saraylarında kılmak yerine halkın toplanmış olduğu büyük selatin camilerinden birine bir nevi törenle gidiş gelişlerine *cuma alayı* ve bu sırada cami avlusunda yapılan merasime de *cuma selamlığı* adı verilmektedir. Bu durum, Osmanlı padişahlarının ümmetin halifesi olma niteliklerinden hareketle namazlarını mutlaka halkla beraber camide kılmaya önem vermelerinin yanında cuma namazının herkese açık bir camide (musalla) ve topluca kılınması özelliğinden kaynaklanmaktadır.[21]

Tanzimat öncesinde düzenli olarak hafta tatili uygulaması bulunmadığından aslında cuma günleri namaz dışında diğer günler gibi değerlendirilmiştir. Ancak

18 Mehmet Zeki Pakalın, "Cuma Vaizi", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1983, I, 310.

19 Mehmet İpşirli, "Ayasofya Kürsü Şeyhliği", *DİA*, IV, 224.

20 Pakalın, "Cuma Salası", *age.*, I, 304.

21 Geniş bilgi için bk. Pakalın, 'Cuma Selâmlığı', *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1972, I, 304-308.
Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006, s. 64.

İSTANBUL'DA HADİS SEVGİSİ: DARÜLHADİSLER VE BUHÂRÎHANLIK GELENEĞİ

HÜR MAHMUT YÜCER*

İstanbul'da hadis okuma geleneği, biri eğitim kurumlarında diğeri toplumun hemen bütün katmanlarında Hz. Peygamber sevgisi sebebiyle fetihle birlikte başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar gelmiştir, günümüzde de zayıflayarak da olsa devam etmektedir.

Eğitim amacıyla hadisin öğretilmesi ve hadis konusunda uzmanların yetiştirilmesi hedefiyle bir nevi özel eğitim kurumları da denebilecek ihtisas merkezleri genelde külliyeler içerisinde kurulmuş, bunlara "darülhadis" denilmiştir. Darülhadisler, Osmanlıların en üst payeye layık gördüğü medreselerdir. Keza müderrisleri de sair meslektaşları arasında aynı itibarı görmüşlerdir. Bu durum Osmanlıların Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine bakışını ifade etmektedir. İstanbul'da çoğunluğu XVI. yüzyılda olmak üzere fetihten XIX. asrın ilk yarısına kadar yaklaşık 30 civarında darülhadis kurulmuştur. Hz. Peygamber'in suret ve siretini öğrenme, onun ahlakıyla ahlaklanma arzusu İstanbul'da halkın Kadı İyâz'ın (ö. 1149) Şifâ-ı Şerîf'ini okuma geleneğini doğurmuştur. Kadı İyâz, eserini Hz. Peygamber sevgisini tanıtmak ve ümmete sevdirmek için telif etmiştir. Aynı zamanda eserinde Hz. Peygamber'le ilgili birçok konuyu inceleyip muhaliflere cevaplar vermiştir. Bu eser, medrese dışında "koltuk dersleri" kategorisinde

* Karabük Üniversitesi



1- Buhârî-i Şerîf (SYEK, nr. 300)



10- İmamın Cuma hutbesindeki duasına cemaatin iştiraki (TSMK, nr. 1296)

iş hayatının gelişmeye başladığı Tanzimat Dönemi'yle birlikte hafta tatili ihdası gerekli görüldüğünden cumagünü tatil olarak ilan edilmiştir. İnsanlar cuma öğleye kadar herhangi bir işle meşgul olmayıp namaz için hazırlık yapar, vakti eda ettikten sonra da mevsimine ve meşreplerine uygun şekilde günü değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Bunun dışında cuma günü namaz saati mübarek bir zaman kabul edildiği için İstanbul folklorunda o saate denk gelen vakitlerde evlerde bile dünyevi işlere vakit ayırmak uygun görülmemiştir. Nitekim Osman Nuri Ergin "Cuma saatinde işi gücü terk etmek İslâm âleminde o kadar kökleşmiş bir âdet ve akide hâline gelmiş ki hemen tüm Osmanlı evinde tam o vakitlerde bir iş yaparken yahut birisi dikiş dikerken öteden ihtiyar annesi veya ninesi 'Salâ vaktidir, işi bırak.' diye hatırlattığını ve bunun çok yaygın bir uygulama olduğunu" ifade etmektedir.[22]

Hz. Peygamber'in hadislerdeki müjdelerinden dolayı halk cuma gününü diğer günlerden farklı değerlendirmiş; bu günde bir işe başlamanın, bir çocuğun bu günde doğmasının, nikâhın bu günde kıyılmasının veya bu gün veya gecede ölmenin kişiye Allah tarafından bahşedilmiş bir nimet olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple İstanbul kültüründe bu günün haftanın diğer günlerine kıyasla daha öncelikli bir yeri ve bugünde yapılacak işin bereketli olduğu inancını ortaya çıkmış ve bu konuda geleneksel tutum meydana gelmiştir. Bu anlayış kesin malumat bulunmamakla birlikte halk nezdinde cumanın geçmiş peygamberlerin hayatında da özel yerlerinin bulunduğu şeklinde bir kabule yol açmıştır. Bunlarda en yaygın kabuller ilk insanlar Âdem ile Havva'nın cuma günü yaratıldığı, bu günde cennete girip yine bu günde yeryüzüne indikleri, tövbelerinin bu gün kabul edildiği ve vefatlarının da bu güne tekabül ettiği inancının yanında Hz. Peygamber'in doğumunun, Kur'an-ı Kerim'in inmeye başlamasının, Hz. Hatice ile evlenmesinin, Medine'ye hicretinin, Mekke'nin fethi ve vefatının hep bu güne denk geldiği şeklindeki inançlardır.[23]

Cenaze Namazı

Her Müslüman iman esasları çerçevesinde Allah'a ve ahiret hayatına inanmaktadır. Ayrıca onun saygıdeğer bir varlık olması, onun dirisine olduğu kadar ölüsüne de saygı göstermesi anlayışını doğurmuştur.

Yakınını ebedî âleme uğurlamak üzere olan bir Müslümanın yapacağı vazifelerin başında mevtanın yıkanıp kefenlenmesi gelir.

Önce söz konusu kimse kıbleye çevrilir. Bu, *hâlet-i nez'* denilen hastanın son anlarında, başını sağa çevirdiğinde kıbleye bakmasını sağlayacak şekilde konumlandırılmasıdır. Sonra hastanın yanında yüksek sesle kelime-i şehadet getirilerek onun da söyleyebilmesine çalışmak demek olan "kelime-i şehadet telkini" yapılır. Bundan başka ölüm döşeğindeki kimsenin başucunda Yasin okunması ve bulunursa ağzına pamukla zemzem akıtılması bu konudaki yaygın uygulamalardandır. Kişi ruhunu teslim ettikten sonra çenesi bağlanır, kıyafetleri çıkarılarak, üzeri örtülür. Eğer vefat ikindi namazından sonra vuku bulmuşsa cenazesi ertesi gün

22 Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı*, s. 112; a.mlf, *Türk Maarif Tarihi*, I, 212-213.

23 Yazıcızâde Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşikīn*, İstanbul 1306, s. 330-331.

İstanbul'un muhtelif camilerinde ilim sofrası kuran hocalar tarafından okutulmuştur. Tarih içerisinde esere çok sayıda şerh yazılmıştır. Kaldı ki Şifâ'nın sadece İstanbul kütüphanelerindeki yüzlerce yazma nüshası, esere gösterilen bu iltifatı yansıtmaktadır. Dahası, bazı İslam ülkelerinde üzerine yemin edilir olmasını (ve'ş-Şifâ ve'l-Buhârî gibi), sel, yangın ve benzeri tabii afetlerden korunma aracı olarak evlerde ve işyerlerinde bulundurulmasını, hastalara şifa maksadıyla okunur olmasını Şifâ'nın önemini ortaya koyan tezahürler olarak görülmelidir. Bir diğer önemli husus, bilhassa Osmanlı döneminde Şifâ okuyucularının, bir anlamda şifâhanların resmî olarak mevcudiyetidir. Zira hem devlet bazı âlimleri Şifâ okuma görevine atamakta, hem de vakıf sahipleri vakfiyelerinde Şifâ'yı okunmasını istedikleri eserler arasında zikretmektedirler. Diğer taraftan bir başka önemli nokta da yine Osmanlı'da mantık ilminden tasavvurata dair eserler okunmazdan önce, bu eserlerden gelebilecek şerri def maksadıyla Şifâ'nın okunuyor olmasıdır. Bunlara, Şifâ-i Şerîf hatmi ve Şifâ vesilesiyle ahirette mükâfata nailiyyetin rüya kanalıyla sübutu teşebbüsleri de dâhil edilmelidir.
İstanbul halkı arasında Sahîh-i Buhârî okumaları muhtelif zaman ve mekânlarda asırlarca sürmüştür. Kadı İyâz'ın eserinde "Buhârî ve Müslim'deki hadislerin sahihliği üzerinde âlimlerin ittifak ettiği"nden bahsetmesi, İmam en-Neseî'nin "Buhârî'nin kitabından daha iyi bir kitap yoktur." kanaati topluma etki etmiş ve onu halk arasında Kur'an'dan sonra en fazla okunan kitap hâline getirmiştir. Medreselerle birlikte camilerde okunan Buhârî-i Şerîf'in, daha sonra türbeler ve tekkelerde okunmasının yanı sıra, sıkıntılı zamanlarda da teyemmünen ve



2- Buhârî-i Şerîf okunan mekânlardan Nuruosmaniye Camii

teberrüken okunmaya başlanmıştır. Bu gelenek başta ordu içerisinde olmak üzere birçok devlet kurumunda da devam ettirilmiştir. Kıtlık, zelzele, harp, salgın hastalık gibi kötü ve zor günlerde Sahîh-i Buhârî hatimleri yapmak halk arasında âdet olmuştur. "Buhârîhan" diye anılan ve Sahîh okutan âlimlerin her devirde toplum içinde büyük itibar görmesi ona gösterilen ihtimamın en önemli delilleridir.
Buhârî-i Şerîf'i okuyacak kişiler dersiamlar arasından seçiliyordu. Buhârîhanlık görevini ifa edenler aynı zamanda hediyelerle ve nişanlarla taltif edilebiliyorlardı. İmtihanla seçilenlerin en çok okutmayı tercih ettikleri ve buhârîhanlık uygulamasının en sık görüldüğü yer Hırka-i Şerif Camii'dir. Buhârîhanlık ve şifahanlık gibi cihetlerin genelde babadan oğula geçtiği, okumak ve okutmak için icazetnamelerin verildiği anlaşılmaktadır. Ebu'l-Ulâ Mardinî, Huzur-ı Hümayun derslerine katılan yaklaşık yirmi kadar zevatın aynı zamanda Buhârî-i Şerîf'i yaygın bir eğitim türü olarak camilerde halka açık bir tarzda okuttuğunu zikretmektedir. İstanbul'un bütün selatin camilerinde Buhârî-i Şerîf devlet eliyle kontrol edilerek okunma imkânı bulmuştur. Ayasofya Camii ve Kütüphanesi, Fatih Camii, Süleymaniye Camii bunların en önde gelenleridir. İstanbul Müftülüğü Meşihat arşivinde bulunan Sâhib-i Cihet Dersiâmlar ismiyle kayıtlı defterde ise 90 civarında buhârîhanın ismi zikredilmiştir. Bu defterde Buhârî-i Şerîf okunan mekânlar; Nuruosmaniye Camii, Ayasofya Camii, Bâb-ı Fetva, Hamidiye Türbesi, Nakşıdil Valide Sultan Türbesi, Valide Camii, Beşiktaş Camii, Fatih Camii, Mecidiye Türbesi, Sultan Mustafa Türbesi, Hırka-i Saadet Camii şeklindedir. Hamidiye ve Sultan Mustafa türbelerinde Sahih-i Müslim okutulması ciheti tertip edilmiştir. Ayrıca bu defterde bu cihetlerin nerelerde ve hangi günlerde okunduğu da beraber zikredilmiştir. Farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda okunduğu anlaşılan Buhârî-i Şerîf, böylelikle İstanbul'da her gün okunma imkânı bulmuştur. Mesela Nuruosmaniye Camii'nde farklı farklı dersiamlar tarafından "salı ve cumadan mâ-adâ her gün, ba'de's-sabah her gün ve eyyâm-ı tahsilde"

defnedileceğinden o gece evde bekletilmesi gerekir. Bu sırada, sabaha kadar birisi mevtanın başında bekler. Eğer ölüm kandil günü veya mübarek günlerde gerçekleşmişse cenazenin bekletilmeksizin hemen gömülmesi daha uygun görülmektedir. Vefatı haber vermek üzere mahalle camisinden başlayarak namazın kılınacağı diğer camilerde özellikle öğle veya ikindi ezanından önce minarelerden cuma salası gibi *cenaze salası* okunur. Ölenin kimliği konusundaki bilgilendirme tellal ve münadilerin sokak aralarında gezmesi suretiyle de gerçekleşmektedir. Bu sırada tellal, ölenin ismi, nesep ve mesleğine dair bilgi verdikten sonra cenazenin nereden ve ne zaman kalkacağını kalıplaşmış ifadelerle haber verir: "Vakt-i sala ey cemaat-i müslimîn, hazır olun, ... camisinde öğle namazında filan oğlu falanın cenaze namazı vardır. Sevabından gafil olmayın! Rahmet ile ana Teala rahmet eyleye!"[24] Bu uygulama Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam etmiş, cami minarelerine mikrofon yerleştirilmeye başlanmasından sonra, haber verme âdeti, yerini müezzinin benzer bilgileri minarelerden duyurmasına bırakmıştır.

Oluşabilecek rahatsız edici kokuların ortadan kalkması için teneşirin yanında tütsü yakılır, kefen bir veya üç defa tütsüye tutulurdu. Bir yaygının üzerine meyyit, incitilmeden yatırılır. Yıkama işlemi tamamlandıktan sonra ceset bir havluyla kurulanır. Daha sonra kefenleme işlemi başlar. Kefen gömleğine sarıldıktan sonra *hanît* denilen güzel kokulu bir ot mevtanın başına ve sakalına sürülür, eğer bu ot bulunamazsa misk ve amber, bunlar da bulunamazsa gülsuyu sürülür. Secde yeri olan alın, burun, eller, dizler ve ayaklara da kâfur sürülür.[25] Daha sonra tabuta yerleştirilen cenaze, kısa bir duanın ve mahalleli ile helalleşmenin ardından evden tabutla çıkarılarak namazın kılınacağı camiye taşınır. Tabutu erkekler sırasıyla taşırlar, hatta sokakta cenaze alayıyla karşılaşanlar tanımasalar bile tabutun taşınmasına yardım ederler. Bunda tabutun dört kolunda on adım atarak kırk adım taşınması geleneği vardır. Ölü, erkekse tabutun başına fes veya sarık; ulemadan biri olduğunda kavuk ya da sade, fakat üzeri Kur'an ayetleriyle işlemeli bir poşu (başörtüsü); kadınsa yalnızca başörtüsü konulması da tabutla ilgili uygulamalardandır. Bazen -mevtanın maddi durumuyla alakalı olarak değişiklik gösteren- tabut üzerine şal, seccade ve küçük halı örtülmüşse, cenazenin defninden sonra da bunlar bir camiye hediye edilirdi. Tabut mahalle camisine götürülüp musalla taşının üstüne konur. İmamın vakit namazı ardında cenaze namazını kıldırmasından sonra, aynı şekilde mezarlığa götürülür. Cenazenin mezarlıkta genellikle saygı duyulan bir kimsenin yanına veya yakınına defnedilmesi tercih edilir. Bu sebeple İstanbul'un Eyüp, Merkezefendi, Karacaahmet gibi muhtelif yerlerinde büyük kabristanlar ortaya çıkmıştır. Ölünün nadir olarak tabutla konulsa da çoğu kere kefeniyle mezara, başının kıbleye doğru ve sağ tarafına yatırılması suretiyle "Bismillahi ve ala milleti Resulullah/Seni Allah'ın ismi ve Hz. Peygamber'in dini üzere gömüyoruz." denilerek defnedilir. Kabre yerleştirildikten sonra cenazenin kefen bağları çözülür, üzerine tahta, kerpiç, kuru ot, kamış hasır gibi şeyler yerleştirilmek suretiyle toprağın doğrudan cenazeye temas etmesi engellenir. Bu sırada cenaze merasimine iştirak eden hoca efendi Yasin, Tebareke gibi surelerle "Âmenerresûlü" gibi bilinen aşırlar ve "Elemterakeyfe"den sonraki kısa sureler okurken cenazenin üzerine merasime katılanlar tarafından elle veya küreklerle toprak atılır ve mevta sanduka şeklinde bir miktar yükseltilip kabir toprağının üzerine bir testiyle başından ayaklarına doğru üç defa su gezdirilirdi. Defin işlemi tamamlanıp kabrin başından cemaat dağılmaya başlayınca imam tarafından ölüye "telkin-i meyyit" adı verilen hatırlatmalarda bulunulur. Cenazeye gelen ve mezarlıkta bulunan fakirlere para dağıtılır. Kabir baş ve ayak taşları yapıldıktan sonra ise mezarın üzerine yağmur suyunun kabre girebilmesi için ortası delik yassı bir taş yerleştirilir. Mevtanın baş ve ayak kısmındaki taşlara adı, unvanı ile atalarının adı; diğerine de ya ölünün hayatını anlatan özlü bir söz ya da Kur'an-ı Kerim'den ölümü hatırlatan pasajlar yazılmaktadır. Erkekse ölünün hayatta kullandığı sarığın bir benzeri, kadınsa çiçek ve yapraklardan oluşan şekiller yapılır. Osmanlı medeniyetinin en önemli tezahürlerinden biri de mezar taşları denilen sanat eserleridir. Bunların en önemli ve değerli örnekleri de İstanbul mezarlık ve hazirelerinde bulunur. İstanbul bu bakımdan bir açık hava müzesi görünümündedir (bk. İstanbul Mezarlıkları). Mezarlıkların yeşillendirilmesi âdet olduğundan uygun bir zamanda kabrin baş veya ayak tarafına ağaç dikilmesine özen gösterilir, en yaygın ağaç cinsi etrafa yaydığı sakızlı rayihanın yanında yaprakları daima yeşil kaldığından selvi ağacı tercih edilir. Hatta bu sebeple bazı seyyahlar İstanbul'un içindeki mezarlıkların büyük ormanlık alanlara dönüştüğünü kaydetmiştir ki büyük çaptaki tahribata rağmen günümüzde bile Karacaahmet bu görünümdedir.

24 Nuri Özcan ve Mustafa Uzun, "Cenaze Salâsı", *DİA*, VII, 358.

25 Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî, *İmâdü'l-İslâm*, MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Ali Rıza Hakses, nr. 202, vr. 79a-80b.



3- Salı ve Cuma haricindeki günlerde Buhârî-i Şerîf okunan III. Mustafa ve III. Selim türbesi. Sandukaların baş tarafındaki dolapta ise kadem-i şerif (Hz. Muhammed'in ayak izi) bulunmaktadır

diye üç farklı zamanda okunduğu belirtilmiştir. Ayasofya Camii için eyyam-ı tahsilde, Bâb-ı Fetva'da salı ve perşembe günleri, Fatih Camii'nde salı ve cumadan maada her gün, Beşiktaş Sinan Paşa Camii'nde cuma günleri, Sultan Mustafa Türbesi'nde salı ve cumadan maada her gün ve eyyam-ı tahsilde, Buhârî-i Şerîf okunduğu ifade edilmiştir.

Buhârî-i Şerîf, savaş zamanında orduda ve vilayetlerde bulunan camilerde Müslüman askerlerinin düşmana galip gelmesi için de okunmakta idi. Rusya ile yapılacak olan bir savaş öncesinde Buhârî-i Şerîf okunması, yine Napolyon'un Mısır'a çıkartma yaptığı günlerde Topkapı Sarayı'nda bulunan Hırka-i Şerif Dairesi'nde birkaç zat marifetiyle on günde Buhârî-i Şerîf hatminin uygun olacağı idareden istenilmiştir. Rusya ile yapılan 93 Harbi'nde İstanbul'dan taşraya Buhârî-i Şerîf'in yanında Şifâ-i Şerîf okunması için emirler gönderilmiştir. Orduda Buhârî-i Şerîf okumakla aynı anda birden fazla kişinin görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Buna ek olarak Buhârî-i Şerîf, Livâ-yı Şerîf Dairesi'nde, Mabeyn-i Hümayun'da Bâbıâli Arz Odası'nda okunmuştur. Sultan II. Abdülhamid Yıldız Sarayı'nda ve Mabeyn-i Hümayun'da Buhârî hatimleri yaptırmasının yanında azledildikten sonra da Buhârî-i Şerîf okuma işini devam ettirmiştir. Buhârî hatmedilmesi ve bunun önemiyle ilgili olarak çok sayıda eser yazılmış, konuyla ilgili bir literatür oluşmuştur.

Kütüphanelerin açılış merasimlerinde Buhârî-i Şerîf dersi icra edilmesi de yukarıda bahsedilen geleneğin bir uzantısı olmuştur. Bununla yeni açılan müessesenin hem hayırlı olması hem de Hz. Peygamber'in ahlakı merkezli bir ilim anlayışının yerleşmesi arzulanmış olmalıdır. Mesela Ayasofya Kütüphanesi'nin açılış merasiminde I. Mahmud'un da hazır bulunduğu bir mecliste Buhârî hatmedilip duası yapılmış, kütüphane müfessir ve muhaddisleri birer açılış dersi vermişlerdir. Fatih Külliyesi'nde inşa edilen kütüphanede ayda bir Buhârî-i Şerîf hatimleri icra edilmiş, bunun için on kişi görevlendirilmiştir. Bütün bu uygulamalar neticesinde bir gereksinim olarak Kur'an-ı Kerim



11- Eyüp Sultan Mezarlığı (d'Ohsson)

Cenaze gömüldükten sonra evde genellikle yemek pişmez, bundan dolayı komşular cenaze evine yemek getirirler. Ancak cenaze evinde defin işlemlerinin bittiği akşam un veya irmik helvası yapılması veya lokma dağıtılması titizlikle riayet edilen uygulamalardandır. Yine ölünün ruhunun şad edilmesi için o gece cenaze evinde hatim okunup dualar yapılması da yaygın geleneklerdendir.[26]

Üç Aylar ve Ramazan

Ramazan, Osmanlı kültüründe "on bir ayın sultanı" olarak isimlendirilen ve bütün Müslümanlardan diğer aylardan daha fazla hasretle beklenen mağfiret, huzur ve mutluluk kaynağıdır. Ramazanın karşılanmasına ait maddi ve manevi hazırlıklar aylar öncesinden başlamaktadır. Evlerin temizlenip boya ve badanasının yenilenmesi, ramazanda kurulacak sofralar için mutfak malzemelerinin gözden geçirilip eksiklerin giderilmesi, alışveriş yapılması, seccadelerin, namaz örtülerinin hazırlanması gibi şeyler ramazanla ilgili maddi hazırlıkların önde gelenlerindendir. Ramazan, sultanlar şehri adıyla da anılan İstanbul'da bu mübarek ayın şanına yakışır bir saltanatla geçirilmesi demektir. Üç ayların başlamasıyla birlikte "ramazan karşılaması" başlar. Bu amaçla recep ayından itibaren ramazanın sonuna kadar üç ay oruç tutmak, kandil günlerinde bazen öncesi ve sonrasıyla üç güne varan oruçları tutmak dinî bir gereklilik olmasa da özellikle hanımlar arasında yaygın uygulamalardandır. Ayrıca ramazandan birkaç gün önce "karşılama" adıyla oruç tutulduğu da bilinmektedir.

Osmanlı kültüründe üç aylar olarak anılan recep, şaban ve ramazan ayları; Mevlit dışında, Regaip, Miraç, Berat kandilleriyle Kadir Gecesi kutlamalarının yapıldığı mübarek aylar olarak bilinir. Başlıca kandil gecelerinin bu aylarda yer alması dışında, bu zaman dilimi namaz, oruç, sadaka ve zekât gibi ibadetlerin yoğunlaştığı bir bereket

26 "Cenaze", *TA*, X, 168; R. Lewis, *Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat* (trc. Mefkure Polay), İstanbul 1973, s. 108-109. Bu konuda İstanbul'a has uygulamalar için M. Halit Bayrı'nın *İstanbul Folkloru* kitabına bakılmalıdır.

İstanbul Darülhadisleri

Adı	Banisi	Yeri	İnşa Tarihi
Molla Güranî Darülhadisi		Vefa	Fatih Sultan Mehmed dönemi
Defterdar Mahmud Çelebi Darülhadisi	Defterdar Mahmut Çelebi	Eyüp	1541
Papasoğlu Darülhadisi	Papasoğlu Mustafa Çelebi	Koska	1542
Sofu Mehmed Paşa Darülhadisi	Sofu Mehmed Paşa	İstanbul Vilayet Konağı civarı	
Mahmud Ağa Darülhadisi	Bâbüssaâde Ağası Mahmud Ağa (ö. 1553)	Demirkapı	
Süleymaniye Darülhadisi	Kanunî	Süleymaniye	1557
Hüsrev Kethüda Darülhadisi		Vefa	1565
Piyale Paşa Darülhadisi	Kaptanıderya Piyale Paşa (ö. 1573)	Kasımpaşa/Kozludere	1573
Şemsi Paşa Darülhadisi	İsfendiyaroğullarından Şemsi Ahmed Paşa	Üsküdar	1580
Atik Valide Sultan Darülhadisi	Nurbanu Sultan	Üsküdar	1579-1580
Eyüp Caferağa Darülhadisi	Cafer Ağa (ö. 1586)	Eyüp-Kızıl Mescit	1582
Mehmed Ağa Darülhadisi	Sultan III. Murad devri ricalinden Mehmed Ağa (ö. 1591)	Çarşamba	1585
Sinan Paşa Darülhadisi	Sultan III. Murad'ın vezirlerinden Sinan Paşa (ö. 1596)	Beyazıt	1596
Şeyhülislam Zekeriya Efendi Darülhadisi	Sultan IV. Murad devri ricalinden Ankaralı Zekeriya Efendi	Çarşamba	1592'den önce
Hakaniye Darülhadisi	Sultan III. Mehmed	Vefa	1595'ten önce
Turhan Valide Sultan Darülhadisi		Yeni Cami Külliyesi	1664
Sultanahmet Darülhadisi	Sultan I. Ahmed	Sultanahmet Külliyesi	1617
İbrahim Paşa-yı Atik		Kumkapı	1656'dan önce
Çivizâde Darülhadisi			1664
Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Darülhadisi	Merzifonlu Kara Mustafa Paşa	Beyazıt	1690
Köprülü Mehmed Paşa		Çemberlitaş	
Bosnavî İsa Efendi		Horhor	
Hasan Efendi Darülhadisi	Hasan Efendi	Bozdoğan Kemeri civarında	1707
Çorlulu Ali Paşa Darülhadisi	Çorlulu Ali Paşa	Beyazıt	1709
Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Darülhadisi	Nevşehirli Damat İbrahim Paşa	Şehzadebaşı	
Çankırılı Mustafa Efendi Darülhadisi	Çankırılı Mustafa Efendi	Eyüp Eskinişancılar	1720
Beşir Ağa Darülhadisi	Sultan I. Mahmud devri ricalinden Beşir Ağa (ö. 1746)		1734
Misli Ali Efendi Darülhadisi			
Ömer Hulusi Efendi Darülhadisi	Sultan III. Selim ve II. Mahmud devri şeyhülislamlarından Ömer Hulusi Efendi	Çarşamba	

yazan hattatlar ayrıca Buhârî yazmak ihtiyacı hissetmişlerdir. Bugün elimizde usta hattatlar tarafından yazılmış, büyük sanatkârların mahir elleri ve göz nuru ile tezhip edilmiş Buhârî nüshaları bulunmaktadır. Cumhuriyet döneminde beş vakit namaz dışındaki toplu ibadetlerin resmî idare tarafından şüphe ile karşılanması nedeniyle Buhârî okumaları doğal olarak azalmış, bir süre sonra okutacak icazetli buhârîhan kalmamıştır. Günümüzde Eyüp Camii'nde Şifa dersleri devam etmekle birlikte birkaç küçük grup dışında İstanbul'da Buhârî okuma geleneği tamamen ortadan kalkmıştır.

KAYNAKLAR

Altuntaş, Mustafa Celil, Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık, yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

Altuntaş, Mustafa Celil, "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2010, yıl 8, sy. 2, s. 33-67.

Bozkurt, Kemal, "İslam Mimarisinde Darulhadisler", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-hadisler sempozyumu*, haz. Muhittin Düzenli, Çankırı 2011, s. 155-173.

Bozkurt, Nebi, "Dârülhadis", *DİA*, VIII, 528.

Gökalp, Murat, "Şifâ-i Şerîf Literatürü", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2009, yıl 7, sy. 14, s. 353-370

Yardım, Ali, "Temel Kültür Müesseselerimizden Darulhadisler", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul 1995, s. 59-119.

Yardım, Ali, "Osmanlı Devrinde Darulhadisler", *Osmanlı*, nşr. Güler Eren, Ankara 1999, VIII, s. 163-175.

Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Darulhadisi ve Müderrisleri*, İstanbul 2001.



12- Beyazıt Camii

mevsimi kabul edilmiştir. Özellikle Regaip, Miraç, Berat kandilleriyle ve Kadir Gecesi kutlamalarında zamanla İstanbul'a has usullerin ortaya çıktığı, bunların sonra bütün Osmanlı ve İslam coğrafyasına yayıldığını söylemek mümkündür.

Ramazan Hazırlıkları

İstanbul dinî folklorunda kandil kutlamalarının iki yönü ortaya çıkmaktadır. İlki kandil gecelerinde padişahın kutlamalara katılmak üzere törenle şehirdeki selatin camilerden birine giderek geceyi orada ihya etmesidir. Bu vesileyle saraydan çıkarak "alay" denilen ve İstanbul halkı için bir nevi bayram sayılan, temaşa zevki veren merasim düzeni içinde camiye gidiş ve geliş törenleri düzenlenirdi. Alayın geçeceği güzergâh temizlenir, aydınlatılır, müsait yerlere taşlar yerleştirilir ve alayı seyretmek isteyenlerin oturması için güzergâha platformlar konurdu.

Camideki törenler ise her kandilin özelliğine göre bazı farklılıklar göstermekle beraber özü itibarıyla aynıdır. Namaz öncesi sala ve ezan, vaaz, vakit namazının cumhur müezzinliği denilen uygulamalarla edası, tevşihli mevlit okunması ardından programın dua ile tamamlanması ve padişahın alayla saraya dönmesi başlıca uygulamalardır.

Ramazan, Osmanlı toplumunun hemen her kesiminde din ayrımı gözetilmeksizin huzur ve mutlulukla karşılanmıştır. Nitekim bir gayrimüslim Osmanlı vatandaşı tarafından çıkarılan haftalık *Maarif* dergisi, ramazana has özel sayısında söz konusu ayın toplumun tüm kesimlerine huzur ve mutluluk getirdiği konusunu işlediği gibi gayrimüslim tebaanın da bu aya aynı titizlikle hürmet ettiğini belirtmiştir. Düzenli aile hayatı bulunanların ramazanda aile bağları, daha da güçlenip huzur ve saadetin en ideal noktasına ulaşırken aile hayatı çok düzenli olmayan kişilerde ve aile reisinin içki içtiği ya da kumar oynadığı ailelerde geçici de olsa bu aya has düzen ve huzurun sağlandığı gözlenmektedir. Ramazanın gelmesiyle kötü alışkanlıklarından vazgeçip "içki veya kumar orucu" tutmaya başlayan bu kimseler, ramazan vasıtasıyla olumlu yönde etkilenmekte ve nefes alacak imkânı yakalamaktadır: Böyleleri için "Ramazanın şaşaa-i

nuranîsi bu adamın da kalbini hisse-yâb-ı nur-i ibadet ederek tehzib-i ahlakına bâdi olur." gibi cümleler kurulurdu. Söz konusu aile reisi ramazan ayı dolayısıyla eski düzenini bıraktığından yeni hayat tarzıyla, eşi ve çocuklarıyla birlikte mutlu bir aile olmanın hazzını tatmış olurdu.[27]

Ramazan hazırlıklarının en önemlisi "ramazan masrafı görmek" tabiriyle ifade edilen iftar ve sahur için gerekli olan gıda maddelerinin toplu alımı şeklindeki alışveriştir. "Merhametin eksildiği yerde bereket durmaz." sözünü şiar edinmenin tabii bir sonucu olarak bu ayda hâli vakti yerinde olanların başta medrese ve tekkelere *ramazaniye* adıyla yiyecek ve erzak göndermeleri âdettir. Bundan başka çevredeki ihtiyaç sahibi yakınlara, komşuya, dul ve yetimlere bir hafta önceden erzak gönderilmesi de ramazan hazırlıklarındandır.

Ramazan ayı ibadet ve Kur'an ayı olduğundan Osmanlı İstanbul'unda ahali büyük çoğunlukla vaktini camide geçirmeye özen gösterirdi. Bu uygulamalardan biri İstanbul'da halkın değişik camileri ziyaret etmeyi âdet hâline getirerek vakit namazlarını ramazan boyunca farklı bir camide, cumaları da sırasıyla değişik, fakat kendi içinde anlamı olan bir selatin camisinde kılmaya özen göstermesidir. Bilhassa Fatih, Beyazıt, Süleymaniye ve Sultanahmet gibi selatin camileri halkın çokça rağbet ettiği camiler arasında yer almaktadır. Mesela bu uygulama için, değişik ziyaret örneklerinden biri olarak öğle namazını Hırka-i Şerif Camii'nde, ikindi namazını Fatih'te, ramazanın ilk cumasını Ayasofya'da, ikinciyi Eyüp Sultan'da, üçüncüyü Fatih'te, son cumayı da Süleymaniye'de kılmak gösterilebilir. Uygulamalarda camilerin isimleri ve sıraları değişmekle birlikte, ziyaret esnasında çokça namaz kılmak dikkati çekmektedir. Bu sırada düzenli olarak vakit namazları dışında okunan Kur'an ve mukabelelerin takibi ile camideki öğle ve ikindi namazı öncesi ve sonrası ile teravih namazı öncesindeki vaaz ve sohbetlerin takibine de riayet edilmektedir.[28]

Ramazan Topu ve Davulu

Ramazanla birlikte İstanbul'un gündelik hayatında iki şeyden muhakkak bahsetmek gerekmektedir: Davul ve ramazan topu. Ramazanın, ardından bayramın ilanı, iftar vakti ve sahurun bitişi top ile duyurulurdu. Bilindiği gibi davul Türklerle özdeşleşmiş bir musiki aletidir ve davul çalmak da kültürümüzde önemli bir âdettir.

Sahura kalkmanın ve sahur yemeği yemenin sünnet olmasından da alınan güçle davul çalmanın önemli kabul edildiği zaman sahur vaktidir. Nitekim mahalle bekçileri her gece sahura yakın bir saatte halkı uyandırmak için maniler okuyarak çaldıkları davula arada bir mola verip "Sahur vakti saat sekize geliyor!" nidasıyla hatırlatmada bulunurlardı. Davulcular bazen ücretle yanlarında tuttukları tekerlemecilerle mahallelerindeki konak ve evlerin önünde durarak:

Besmeleyle çıktım yola
Selam verdim sağa sola
Benim mürüvvetli efendim
Devletiniz daim ola
gibi maniler de söylerlerdi.[29]

Bayramın gelişi de yine davul çalınarak ilan edilir. Hatta ramazanın başlangıcında olduğu üzere çocukların eşliğinde duyulan davul sesleri ertesi günün bayram olduğunun habercisidir. Millî ve dinî açıdan sevinçli günlerin müjdecisi olan davulcuların bu hizmetine karşılık halk, davul çalarak dolaşan bekçilere ramazan ayının on beşinde ve Ramazan Bayramı'nın ilk gününde bahşiş verirdi. Söz konusu bahşiş, ramazanda para, bayramda da keten, yazma mendil, gömleklik kumaş gibi hediyelerden oluşmaktadır. Davulcu da bu tür hediyeleri, davulunun kasnağına ya da yamaklarının taşıdığı uzun bir sırığa bağlar, mahalle çocuklarından oluşan bir alayla sokak sokak gezmeye devam ederdi.[30]

Ramazanın diğer önemli simgelerinden biri de atılan toptur. Davul gibi top da Osmanlı Türkleriyle özdeşleşmiştir ve haberleşme amacıyla gündelik hayatta sıkça başvurulan vasıtalar arasında yer almaktadır. Nitekim söz konusu ilgi ve ihtimamdan hareketle IV. Murad zamanında Bağdat'ın fethi sırasında son gülleyi atan top, daima dolu bir şekilde duracak tarzda sarayda özel bir daireye yerleştirilmiştir. Söz konusu top senede bir kere sadece ramazanın ilanında kullanılmaktadır.[31] Topun ilk defa Rumelihisarı'nda III. Mustafa'nın kızının yaptırdığı muvakkithanede iftar ve imsak vakitlerinde kullanılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra bu âdetin yaygınlaşarak devam ettiği, Yedikule'de ve müsait yerlerde atılmasının birer gelenek hâline geldiği

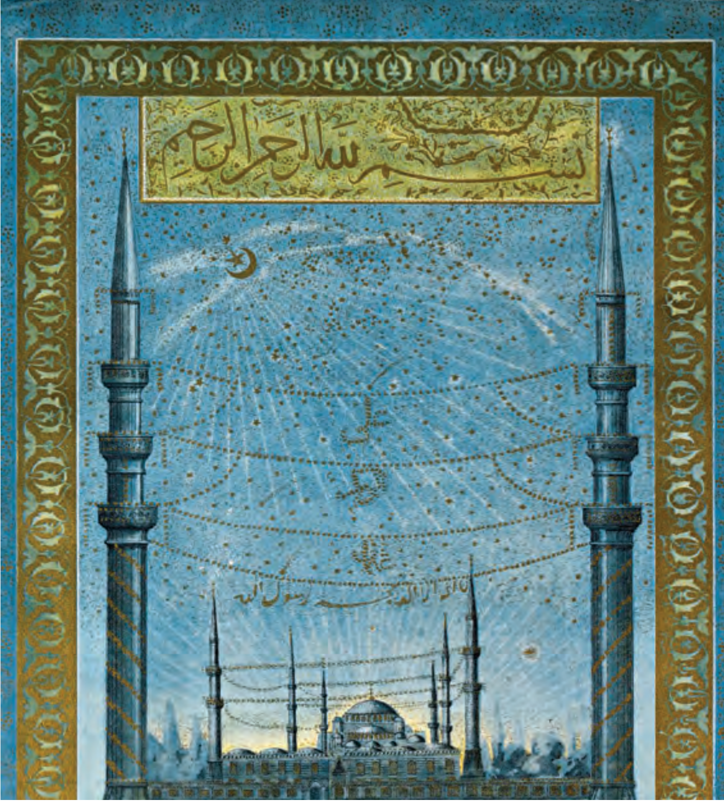
27 Nesimi Yazıcı, "Maarif Dergisi Penceresinden Osmanlı Başkentinden 1892 Ramazanına Bir Bakış", *İSTEM*, 1/1 (2003), s. 58.

28 Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi* (haz. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 1998, s. 49-50.

29 Balıkhâne Nâzırı, *age.*, s. 44-45.

30 Nihal Kadıoğlu, "Ramazan Gelenekleri", *DBİst.A*, VI, 304.

31 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s.42.



13- Sultanahmet Camii'nde mahyalar

düşünülmektedir.[32] Nitekim zaman içinde top atılan yerler arasında İstanbul Topkapı Sarayı önü, Kurşunlu Mahzen, Yedikule, Kız Kulesi, Beyazıt, Fatih, Selimiye, Heybeliada, Haliç gibi şehrin önemli merkezlerinin bulunduğu dikkati çekmektedir.[33]

Ramazanın başlaması: rüyet-i hilal

Ramazan ve bayramın başlangıcının tespitinde dinî bir esas olarak hilalin gözle görülmesi esas alınmış ve bu durum bir etkinlik hâline getirilmiştir. İstanbul Osmanlı ülkesinin payitahtı olduğundan burada tespit işi üzerinde önemle durulduğu görülmektedir.

Hilalin gözlenmesi işi İstanbul Kadılığı'nın vazifeleri arasındadır. Ramazan olması hesaplanan gecede İstanbul kadısı, maiyetindeki memurlarla şeyhülislam dairesinde bulunur. İstanbul'da hilalin görülmesinde bir tür rasat merkezi kabul edilen mekânlar arasında Beyazıt Yangın Kulesi, Süleymaniye, Fatih, Cerrahpaşa, Sultan Selim ve Edirnekapı Mihrimah Sultan camilerinin minareleri bulunmaktadır. İlgili memurlar yanlarındaki cami görevlileriyle birlikte hilali görmek için şerefelerden gökyüzünü takibe başlarlar.

Hilalin görülmesi durumunda memurlar durumu kadıya haber verirler, şahitlerin tasdikiyle tespit tamamlanınca bu durum fetvahanede sicil defterine işlenirdi. İlam, kadı tarafından mühürlenir, ardından şeyhülislam kapısı açılırdı. Mahyacı başı elindeki kandille dairenin binek taşından Süleymaniye Camii minaresinde bekleyen kandilcilere haber verir. Süleymaniye konumu itibarıyla şehrin pek çok yerinden görülebildiğinden burada yakılmış olan kandiller diğer minarelerden görülerek oralarda da kandiller yakılır, bu arada toplar da atılarak ramazanın başladığı ilan edilmiş olurdu. Ayrıca mahalle aralarında peşlerine çocukların takıldığı davulcu ve bekçiler dolaşarak tüm ahaliye ramazan hilalinin görüldüğü haber verilirdi. Bununla beraber hava kapalı olup da hilal görülmezse şaban ayı otuza tamamlanarak oruca başlanırdı, buna da *ikmal-i selasîn* denilir.[34]

Hilalin görüldüğüne dair ilanı fetva emini tarafından padişaha ulaştırılmak üzere sadrazama bildirilir. Bunun için görevli mahkeme kâtipleri hayvanlarına binerek durumu sadrazama arz ederler ve bahşiş parası veya hediye alırlardı.

Camilerde Kandillerin Yakılması ve Mahyalar

İlk defa İstanbul'da ve Türklere has bir âdet olarak ortaya çıkmış mahya; kandil, ramazan ve bayram gecelerinde çifte minareli camilerde iki minare arasına gerili iplere kandiller asma suretiyle şekil resmetmeye ve yazı yazmaya verilen addır.[35]

Ramazan ayı yaklaştığında camilerde yapılan hazırlıkların biri de mahya kurulacak selatin camilerdeki işlerdi.

Bilindiği gibi Mevlit ve Regaip gecelerinde minarelerde kandil yakılması II. Selim'in saltanatı döneminde İstanbul'da ortaya çıkmıştır. Berat ve Miraç gecelerinde kandil yakılması da 1577'de III. Murad döneminde Koca Mustafa Paşa Dergâhı Şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'nin başlattığı bir uygulamadır. Ramazan boyunca kandil yakılması âdeti ise I. Ahmed zamanına (1610) denk gelmektedir. Bu âdet zamanla gelişerek Osmanlı coğrafyasına yayılmıştır. Ramazanın birinci gecesi başlayıp bayrama kadar devam eden bu âdette mahyalarda yer alan yazı ve suretlerin ramazanın başlangıcı, ortası ve bayramda değiştiği gözlenmiştir. Bir diğer âdet ise mahya asılamayan minareler baştan ayağa

32 Balıkhâne Nâzırı, *age.*, s. 19.

33 Erol Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı*, İstanbul 2007, s. 479.

34 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s. 38-41; Özbilgin, *age.*, s. 480-481.

35 Pakalın, "Mahya", *Tarih Deyimleri*, II, 387.

kandillerle süslenirdi, buna "kaftan giydirmek" denilirdi. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey'e göre bayramlarda, ramazanda ve Kadir Gecesi'nde İstanbul'un tek minareli camilerine kaftan giydirilmesi usulü yaygındır.[36]

Kaynaklara göre mahya, 1614'te Fatih Camii müezzinlerinden Hattat Hafız Ahmed Kefevî'nin iki minare arasına mahyaya benzer şekillerin işlendiği bir çerçeveyi I. Ahmed'in çok beğenmesi ve böyle yazı ve şekillerin dinî adaba uygun olması şartıyla ramazan gecelerinde minareler arasına kurulmasını istemesi üzerine başlamıştır. Ancak İstanbul'da ilk mahyanın 1617'de yapımı biten Sultanahmet Camii'nde, ikincisinin 1683'te Süleymaniye Camii ve Yeni Cami'de, üçüncüsünün 1755'te Atik Valide Camii'nde kurulduğu bilinmektedir.[37] Nitekim III. Ahmed'in saltanatı döneminde Damad İbrahim Paşa'nın uygun görmesiyle Ayasofya, Fatih, Beyazıt, Şehzade ve Eyüp gibi iki minareli camilerde mahya kurulmuş ve yaygınlaşmıştır. Mahyalar iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kaynaklar iç mahyanın Ayasofya Süleymaniye, Sultanahmet ve Nuruosmaniye camileri yanında bazen de Hekimoğlu Ali Paşa gibi müsait camilerde de kurulduğuna işaret ederler. Ramazan gecelerinin mahya kurulmak suretiyle aydınlatılması halk arasında o kadar çok beğenilmiştir ki bu usul hemen her camide uygulanacak şekilde hızlıca yayılmıştır. Bu hususta İstanbul ile ilgili iki hadise dikkati çeker; şehrin Anadolu yakasının bu uygulamadan mahrum kalmasına razı olunmadığından halkın isteğiyle Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'ne bir minare daha yaptırılmıştır. Aynı şekilde Eyüplüler de "Ramazan olur da mahya olmaz mı?" deyince Eyüp Sultan Camii'nin kısa minareleri yükseltilip iki şerefeli hâle getirilerek burada da mahya kurulması sağlanmıştır. Bu tür arzuların karşılanması amacıyla zaman içinde tek minareli camilere de saçak mahyalar yapılarak süslenmeye başlamıştır.[38] Mesela Edirne'deki Muradiye Camii'nin tek minaresi bulunmakla birlikte saraydan görülsün diye sırık takılarak mahya asılması bu tür bir uygulamadır. Ramazan yaklaşınca Vakıflar İdaresi camilere balmumu ve kandil yağları dağıtır. Ramazana on beş gün kala Beraat Kandili'nin ertesi günü çifte minareli selatin camilerine ipler çekilerek mahya hazırlıklarına girişilirdi. Söz konusu mahyalarda Fetih suresinin ilk ayeti, besmele, "on bir ayın sultanı", "hoş geldin ya ramazan", ve "maşallah" gibi ifadeler yanında ramazanın başında "ya Gufrân", "ya Kadîr", "ya Alî", "ya Kerim" "merhaba ey şehr-i ramazan!" veya "safâ geldin ya şehr-i ramazan!", on beşinden sonra da "elveda" ve "el-firâk" gibi ifadeler yer alırdı.[39]

İftar/İftar Sofraları ve Davetleri

Şüphesiz ramazanda yapılan iftar davetleri yanında hayır sahipleri her gün sofralara ek yapılması ve fazladan yemek yapmak gibi hususlar yanında bir de mahalledeki ihtiyaç sahibi komşulara "sofralık gönderilmesi" âdeti vardır. Bu hususta devrin İstanbul'una ait ramazan âdetleri hakkında teferruatlı bilgiler veren Ahmed Rasim, çocukluğunda zenginlerin iftar sofralarına oturmadan önce etraflarındaki ihtiyaç sahiplerini düşünmeleriyle ilgili şu anekdotu nakletmektedir:

Evin büyüğü kadın veya erkek iftara yakın mutfağa girer ve yemekte neler olduğunu kontrol eder. Pişirilen yemeklerin her birinden birer kâse hazırlayarak bir tepsiye koyarak, ihtiyaç sahiplerinin evine gönderirdi. Ayrıca çorba kâsesinin altına çeyrek, yarım veya bir lira koymayı da unutmazdı. Sonra kendi iftar sofrasının başına geçer, hamdele ve salavat okuyarak iftarı bekler, top duyulunca iç huzuru ve mutlulukla orucunu bozardı.

Ramazanın havasına girmek ve oruca alışmak amacıyla davetlere en erken ramazanın üçüncü günü başlanırdı. Davet edileceklerde genelde yakından çevreden uzağa gitmek şeklinde bir yol takip edilmektedir. Bu amaçla önce yakınlardaki komşuların, sonra ulema ve memurların, daha sonra da esnafın davet edilmesi şeklinde bir sıralama söz konusudur. Davete geleceklerin çağrılması ise genelde evin genci tarafından yapılmaktadır. Birkaç gün öncesinden evin en kıdemlisinin selamıyla iftara çağrılması düşünülen zevata haber gönderilerek uygun bir dille davet edilirdi.[40] Diğer bir davet şekli de şu şekildedir: Mahalleliden hâli vakti yerinde olan beş altı kimse kendi arasında anlaşarak sırayla evlerinde iftar daveti düzenleyerek genellikle mahallenin imamı, hacısı

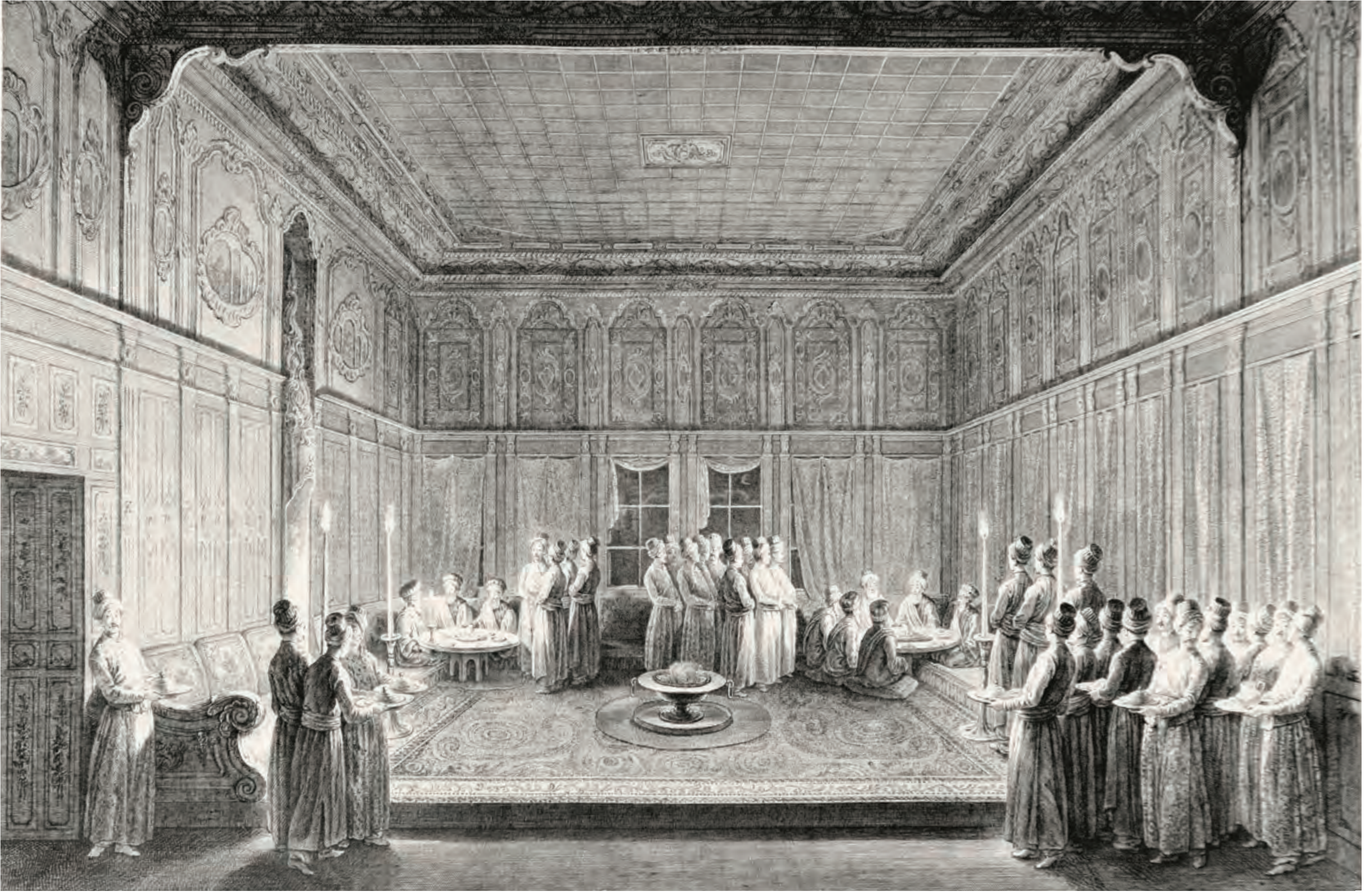
36 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s.18; A. Süheyl Ünver, "Mahya ve Mahyacılık", *İstanbul Risaleleri*, İstanbul 1985, I, 48.

37 Uğur Göktaş, "Mahyacılık", *DBİst.A*, V, 275. Ancak 1578'de İstanbul'la gelen Salomon Schweigger seyahatnamesinde mahya resimleri bulunmaktadır. Avustralya sefiri Ogier Ghiselin de Busbecq kandil geleneğinin kış günlerinde bulutlu gökyüzünde iftar vaktinin tespitinin zor olmasından ötürü başvurulan bir yöntem olduğunu haber vermektedir (*Türkiye'yi Böyle Gördüm* [haz. Aysel Kurutluoğlu], İstanbul, ts. [Tercüman 1001 Temel Eser], s. 147).

38 Ünver, "Mahya ve Mahyacılık", I, 49-54.

39 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s. 92.

40 Ahmed Rasim, *Ramazan Sohbetleri*, İstanbul, ts. (Kervan Yayınları), s. 139.



13- Sadrazam konağında iftar (d'Ohsson)

ve muhtarını çağırırlardı. Hacı, hoca ve muhtar ise mutlaka yanlarında başka davetliler bulundukları hâlde iftara gittiklerinden ev sahibi hazırlıklarını ona göre yapardı. Bu da hayır işlerinin dışa vurmadan gizlice yapılması âdetinin tabii bir sonucudur. Nitekim bir kimse övüleceği zaman "Gizli fukarası çoktur." sözü de hayır ve hasenatın belli kişiler vasıtasıyla el altından yapıldığına işaret eder. İftar sofraları yalnızca davetlilerden ibaret olmadığından konakların hemen her birinde misafirler için ayrılan yerlerin dışında selamlık bölümlerinde beş on ilave sofra açılması âdetti. İftar sofraları mahalle sakinleri ve esnaf başta olmak üzere hemen tüm mahalleliye ve yolu düşen kimselere açıktır. Ramazan günü hâli vakti yerinde olan kimseler konaklarındaki hizmetkârlardan birini her akşamüstü ihtiyaç sahiplerini toplamak üzere görevlendirir. Bütün ramazan bu işe memur olan hizmetkârlar her akşamüstü topladıkları kimseleri onlar için hazırlanmış sofralara oturtur ve iftarlarını açmalarını temin eder. Yine iftar edenlere *diş kirası* adı altında hediyeler veya bir miktar bahşiş verilmesi de İstanbul'da doğmuş iftar âdetlerindendir.[41] Arsız dilencilere ise artakalan ekmek ve pideler kapıdan verilerek onların da boş gönderilmemesine azami dikkat gösterilirdi. Diğer bir *hayırda yarış* da *cami iftarları* adı verilen davranış modelinde ortaya çıkmaktadır. Bu tür yardımlar, eve davet etme yönteminin dışında başvurulan yollardır ki iftara yakın cami avluları ziyaret edilip ihtiyaç sahiplerine pide, hurma ve zeytin gibi oruçlarını açacakları yiyecekleri dağıtmak suretiyle gerçekleştirilmektedir.[42] Nitekim ramazan Osmanlı'da öyle bir zenginlik ve bolluk ayı olarak görünmektedir ki, iftarlar yanında tüm canlıların yeme içmesine dikkat edilir, hatta bu durumdan hayvanların bile nasibini almasına ihtimam gösterilirdi. Şehzadebaşı *Camii* bu uygulamanın en bilinen merkezidir. Her gün ikindiden sonra toplanan 30 veya 40 aç kedinin karnı camiye gelirken yanlarında et veya ciğer getirenler tarafından

41 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi*, s. 32; Özbilgin, *Bütün Yönleriyle Osmanlı,* s. 480.

42 Ahmed Rasim, *Ramazan*, s. 76-80.

doyurulurdu. Söylemeye gerek yoktur ki, benzer uygulamalar köpekler için de söz konusudur. Hatta bazen bu ayın bereketinden herkesin istifadesi için özellikle Kadir Gecesi ve bayram günlerinde kafeslerle kuş, halkın toplandığı mahallere getirilerek hayır sahiplerince parası ödenip "azat buzat" denilerek serbest bırakılır, özellikle çocuklar bu yolla hayra alıştırılırdı.[43] Boğaz yalılarında yapılan uygulamalar İstanbul iftarlarının kendine has bir türünü ortaya koyar. Özellikle yaz ramazanlarında bu yalılarda, Çamlıca Tepesi gibi seyrangâh mahallerde yapılanları da ayrı özellikler gösterir. Bu iftarların ardından sohbetler bahçelerde yapılır, teravih yine bahçelerde kılınırdı.

Mukabele Okunması

Mukabele genellikle ramazanda cami, mescit ve evlerde çoğu kere hafızların sabah, öğle ve ikindi namazlarından önce veya sonra Kur'an-ı Kerim'i baştan sona kadar okumalarına ve cemaatin de okunan Kur'an'ı ellerindeki mushaflardan takip etmek suretiyle hatim yapmasına verilen addır. Söz konusu gelenek Cebrail'in bu ayda her gece Hz. Peygamber'e gelerek daha önce nazil olan ayet ve sureleri karşılıklı okuyup kontrol etmesi sünnetine dayanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin de bu gelenekten hareketle aile fertlerini toplayarak onlara Kur'an okuduğu nakledilmektedir.[44] Osmanlı döneminde Hz. Peygamber'in bu sünneti ramazanda camilerde, evlerde ve konaklarda mukabele okutularak titizlikle sürdürülmüştür. Bu uygulamanın İstanbul'a has icrasının devrin tanınan ve sesi güzel imam, müezzin ve hafızların marifetiyle gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu maksatla büyük konaklarda ramazana özel olarak teravih namazını kıldıracak sesi güzel ve tilaveti düzgün imam ve müezzinler görevlendirilirdi. Yine evlerde gündüzleri kadın hafızların hanım cemaatine mukabele okumak gibi âdetler de yaygındır. Camilerde okunan mukabelenin, genellikle ramazandan on beş gün önce başlamasının tercih edildiği bilinmektedir. Önce başlayan mukabele de büyük bir çoğunlukla Kadir Gecesi ikindiden sonra bitirilirdi.[45] Maddi durumu yerinde olanların ayrıca konakların dışında camilerde hafızlara birer minder göndermek suretiyle mukabele okutma yoluna gittikleri kaydedilmektedir. Birbirinden farklı tarz ve makamla caminin hemen her köşesinden yükselen Kur'an'ı dinleyen cemaatin de tercih edebileceği imkânlarının çok olması, her İstanbullunun gönlüne uygun olan birini dinleyebilme imkânına sahip olmasını sağlamaktadır.

Teravih Namazı

Teravih namazı, genellikle cemaatle kılındığından İstanbul ramazanlarında sokaklar gündüzün epey sessiz olmakla birlikte geceleri canlanır ve kalabalıklaşırdı. İftara yakın sokaklardaki tatlı telaş iftar topunun atılmasının ardından âdeta ortadan kalkardı. Evlerden sofra telaşı ve yemek sesi dışında nerdeyse herhangi bir ses duyulmaz hâle gelirdi. Ancak iftar açıldıktan ve akşam namazı kılındıktan sonra sokaklarda ellerinde fenerlerle teravihe koşturan cemaatin telaşı görülmeye değer bir manzara meydana getirir. Bunlar âdeta bir ateş böceği kafilesini andıracak şekilde camilere doğru hızla yol alırdı.

Ramazanda İstanbul konaklarının hemen hepsinin bir köşesi mescide çevrilirdi. İftardan sonra bu konakların divanhanelerinde ilahiler eşliğinde teravih kılınması, ramazanın en temel âdetlerindendir. Buralarda da güzel sesli müezzinler yatsı vakti gelince çifte ezan okuyarak, konağın misafirlerinin ağır ağır abdest almalarını ve cemaatin hazırlanmasını beklerlerdi. Teravih namazı günümüzde "Enderun teravihi" adıyla bilinen usulde ramazan ilahileri eşliğinde kılınır, konak halkı yanında o geceki misafirler ve civardan arzu eden hemen herkesin katıldığı coşkun bir cemaatle eda olunurdu. Teravih namazı sırasında her dört rekâtın akabinde ilahi namazın kıldırıldığı makamda okunur, böylelikle yeni dört rekâta farklı bir makamda başlamayı kolaylaştırmak maksadıyla girilecek makamın ana perdelerinde çekilen "salli alâ Muhammed" salat ve selamıyla yeniden namaza durulurdu. İlk dört rekâttan sonra *sabâ, dügâh* veya *bestenigâr*, ikinci dört rekâttan sonra *hüzzam*, üçüncü dört rekâttan sonra *ferahnâk*, dördüncüde mutlaka *evc*, beşincide ise ekseriyetle acem makamında bestelenmiş ilahi okunması, imamın okunan ilahi bestesine uygun olarak tilavette bulunması, teravih namazlarının kılınması sırasında takip edilen âdetlerden birini oluşturmaktadır.[46]

İstanbul ramazanlarında dikkat çeken bir uygulama da özellikle kandil arifeleriyle Kadir Gecesi'nde Hz. Peygamber'in sakal-ı şerifinin ziyaret edilmesidir. Bu amaçla imam efendi, özel muhafazalı sakal-ı şerifi salat ve selamla bulunduğu yerden alarak mihrabın önüne bir sehpa üzerine koyar. İmamın yanında yer alan müezzin ve güzel sesli hafızlar; tekbir, tehlil, salat ve

43 Firdevs Çetin, "XVI. Asır Alman Seyyahlarına Göre Osmanlı Toplumu (Müslüman Davranış ve Törenleri İle Dini Mekânlar)", *VD*, 34 (2010), s. 29.

44 Nebi Bozkurt, "Mukabele", *DİA*, XXXI, 100.

45 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s. 34, 38, 64.

46 Balıkhâne Nâzırı, *age.*, s. 32-33; Ayverdi, *İbrahim Efendi Konağı*, İstanbul 1999,s. 106.



14- İstanbul'da Ramazan ayında ve kandillerde ziyarete açılan Sakal-ı Şerif (Hz. Muhammed'in sakalı)

selam okuyarak sarılı olduğu bohçaları tek tek özenle açarak cemaatin ziyaret etmesini temin ederdi. Ziyaretin tamamlanmasından sonra aynı şekilde yine salat ve selamlar eşliğinde altın, gümüş veya porselenle süslenmiş cam şişe içinde bulunan sakal-ı şerif tek tek bohçalara sarıldıktan sonra yerine yerleştirilirdi.



15- Hilye-i Şerif: Hz. Peygamber'in fiziki tasvirini (Hilye-i Saadet) anlatan hüsni hatla yazılmış levha. (Mustafa İzzet Efendi) (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Kadir Gecesi

Kur'an'ın indirilmeye başladığı Kadir Gecesi'ne Müslümanların çokça ehemmiyet vermeleri, onu dua, taat ve ibadetle ihya etmelerine vesile olmaktadır. Ramazanın son on gecesinde aranan bu geceye tesadüf etmek amacıyla diğer geceler de ibadetle geçirilirdi. "Efendi, Kadir Gecesi'nin alâmetini niçin arayıp duruyorsun?/ Kadrini bilirsen her gece Leyle-i Kadir'dir."[47] şeklindeki beyitle onun aranmasından ziyade hemen her gecenin sanki Kadir Gecesi'ymiş gibi ihyasının önemli olduğu vurgulanmaktadır. Yine "Her gece Kadr olsa Kadr'in kadri olmazdı şeha/Her hacer cevher olsaydı cevher etmezdi baha" şeklindeki dizeler de onun sıradan gün ve gecelerden olamamasının hikmetini izah etmektedir. Ancak uygulamada ramazanın yirmi yedinci gecesi tercih edildiğinden bu geceye değerinden hareketle daha özel bir önem ve ehemmiyet verilmiş ve ibadetlerde yoğunlaşmasına ihtimam gösterilmiştir. İstanbul'da Kadir Gecesinin olduğu akşamlarda ramazan iftarının yapılması ve bunun için Ayasofya'nın tercih edilmesi önemli bir gelenekti. Hem devlet erkânı hem de halk bu geleneğe riayet etmeye özen göstermişlerdir.[48] Bundan başka dualara en çok icabet edilen vakit olması dolayısıyla genelde ramazan mukabele ve hatimlerinin bu gecede tamamlanmasına önem verilmiştir. Cami mukabelelerinde tamamlanan hatimlerin duasının ikindiden sonraya denk gelmesine dikkat edilmiştir.[49] Bu gecenin ihyasının, diğer ramazan gecelerinden farklı olarak çoğu zaman sahura kadar sürdüğü gözlemlenmektedir.

47 Pakalın, "Kadir Gecesi", *Tarih Deyimleri,* II, 132.

48 Mustafa Uzun, "Kadir Gecesi", *DİA,* XXIV, 126.

49 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s. 63-64.

Kadir Gecesi, son on günde teravih namazlarında okunan "elveda ya şehr-i ramazan" nakaratlı ilahilerin de etkisiyle iyice hissedilen ramazandan ayrılığın yası ve hüznü herkesi sardığından cemaatin kendi arasında vedalaşmayı âdet hâline getirdiği, özellikle yaşlıların birbirlerine ertesi yıla kavuşma temennisinde bulunmaya dikkat ettikleri bir gecedir. Nitekim mağfiret ayına kavuşmak için on bir ay beklenmiş, seneye "Ya kısmet…" denilerek ona kavuşmanın hayalleri "Cenabı Hak nicelerine yetişmek nasip eylesin…"[50] şeklindeki dualarla kurulmaktadır.

Kadir Gecesi'ne verilen önem ve değerden hareketle padişahın normalde sarayda kılmış olduğu teravih namazını civar camilerden birinde kıldığı, selamlık kapısına kadar yolların meşalelerle aydınlatıldığı, has ağalarının ellerinde tuttukları fenerleri takiben camiye gelip namaz kıldığı bilinmektedir. Söz konusu geliş şekil ve düzenlemelerin tertiplendiği bu alaya *kadir alayı* adı verilmektedir.[51]

Ramazan Bayramı

Ramazandan ayrılmanın hüznü, bayramın gelmesiyle yerini toplumsal hayatı renklendirecek yeni bir mutluluğa bırakır. Bayram ilanı da genellikle ramazanın ilk gününde olduğu üzere çocukların sevinçli bağrışmaları eşliğinde davul sesleriyle olur. Şüphesiz bu sevinç büyükleri de heyecanlandırırdı. Şevval hilali görülmediği takdirde ramazanın otuzuncu günü ikindi namazından sonra atılan toplarla ertesi günün bayram olacağı ilan edilir. Böylece ramazanın sonunda ikindi namazı vakitlerinde atılan topla dört gün üst üste top atılmış olur. Bunun yanında bayramın ilk günü namazın bitiminde bayramın ilanı amacıyla bayramlaşmaların başlayabileceğine işaret amaçlı top atılması âdeti de bulunmaktadır. Bayram geceleri selatin camilerinin minarelerine kaftan giydirilir. Mahya olarak bir yol resmedilir, bununla ramazanın uğurlanması ve yolculuğu ima edilmiş olur.[52] Bayram geceleri heyecanla uykuya dalan evler, sahura kalkmanın alışkanlığıyla daha güneş doğmadan oldukça erken saatlerde uyanırlar. Bir yandan da mahalle bekçileri yine davullarını çalıp:

Bu sabahın ayazına
Kalkın hakkın niyazına
Abdest alın ey komşular
Buyurun sabah namazına

manilerini okuyarak halkı namaza kaldırmak üzere mahallelerde gezerler. Minarelerden yükselen lahuti seslerle temcitler verilir ve sabah ezanları okunur. Genç, yaşlı her erkek camilere yönelir. Erkek çocukları yeni bayramlıklarını giymiş olarak babaları veya akrabalarına eşlik ederler. Kılınan sabah namazının ardından hoca efendi bayram namazına kadar bayramın değeri ve faziletiyle ilgili vaaz ve nasihatte bulunur. Vakit girince iki rekâtlık bayram namazı kılınır. Buhurîzade Mustafa Itrî'nin segâh makamında bestelediği tekbir sesleri arasında hatip minbere çıkar. Bayram hutbesi ve namazın ardından cemaat tanısın tanımasın birbirleriyle bayramlaşır. Aradaki farklılıklar kalkar, küçükler büyüklerin ellerini öper, yakın yaş mensupları da tokalaşarak veya musafaha yaparak tebrikleşir. Camiden ayrılan cemaat doğruca mezarlıklara, yakınlarını ziyaret etmeye giderler ve mezarların başlarında Kur'an-ı Kerim tilavet ederler. Bundan ötürü surdışındaki mezarlıklarda bayram sabahları kalabalık olur. Büyüklerin eve gelmesiyle birlikte ailece bayramlaşma ve el öpme törenleri başlar, daha sonra aile efradı hep birlikte sofraya oturarak kahvaltı yapar. Bu sırada ramazan gecelerinde davul çalarak mahalleliyi sahur yemeğine kaldıran bekçilerin davulları mahallede tekrar duyulmaya başlar. Çocuklar bekçinin davul vurarak okudukları manileri dinleyip ona mukabelede bulunmak üzere hazırlanır ve ardından da mahalle arkadaşlarıyla birlikte buluşarak mahalledeki komşuları ve yakınlarının bayramlarını tebrik etmek üzere bayramlaşmaya çıkarlar.

Ramazan Bayramı'nda her aile bütçesine göre çocuklarına yeni elbise almaya gayret gösterir. Çocuklar bayram sabahları kalkar kalkmaz çoğunlukla geceden başuçlarına koydukları bu yeni elbiseleri giyerler. Bayramlaşma bayram namazından dönülmesiyle birlikte başladığından evlere bayramlaşmaya ilk gelenler genellikle mahalle bekçileridir, onları tulumbacılar takip eder, ardından mahallenin çocukları gelir. Daha sonra yakın akrabalar, komşular ve tanıdıkların bayram ziyaretleri başlar, onlar gelirken genellikle eli boş gelmeyip yazma mendile sarılmış şeker ve yemiş getirmeyi tercih ederler. Bayram günleri ilerledikçe tebriğin ehemmiyetinin de azalacağı düşünüldüğünden büyüklerin bayramlarının tebrik etmeyi geciktirmek, edebe ve saygıya aykırı kabul edilmektedir. Bundan dolayı tebriğe gidilecek kimselerin en büyüklerinin birinci gün, diğerlerinin ikinci gün, daha uzak eş ve dostun da üçüncü gün ziyaret edilmeleri, bayramlaşma adabındandır. Nitekim Nedîm de meşhur gazelinde;

50 Balıkhâne Nâzırı, *age.*, s. 64.

51 Uzun, "Kadir Gecesi", s.126.

52 Reşad Ekrem Koçu, "Bayram", *İstA.*, IV, 2884.



16- Bayramlık kıyafetlerini giymiş çocuklar (d'Ohsson)

> Pek umar teşrîfi iydin ikinci gün Nedim
> Gündüzün olmazsa akşam olsa da mâni değil

şeklindeki beytiyle bu durumu ifade etmeye çalışmaktadır. Ziyaretleri sırasında hane halkı evde bulunmadığı durumlarda misafirler isimlerini ziyaretçi pusulasına yazıp bırakırlardı. Ziyarete gelenlere önce şeker veya lokum, sonra kahve verilmesi bayram ikramlarına ait bir uygulamadır.

Fitre

Müslümanlar zekât, sadaka ve fitre gibi mali ibadetler sayesinde hem malın kendisi için verilmiş bir emanet olduğu bilincini yaşamakta, hem de kazancından bir kısmını ihtiyaç sahiplerine harcamak suretiyle Allah'a hamd ve şükranlarını bildirme imkânı yakalamaktadır. İbadetlerin özellikle ramazan ayında Allah tarafından fazlasıyla mükâfatlandırılacağını bilenler mali ibadetlerini de bu aya saklamakta veya artırarak sürdürmektedirler. Fitre ramazan ayına has bir sadaka türüdür. Bu sayede ramazan ayını yaşamanın ve oruç tutmanın bir şükür nişanesi olarak ramazanın sonuna kadar, o yılın zekâtı dağıtılmış olur. Ramazanı sağ salim bitiren kişinin bunun sevinci ve bedeli olarak bir Müslüman kardeşinin günlük ihtiyacını karşılayacak şekilde vermesi gereken paraya da fitre denilir. Bu meblağın aile fertleri başına aile reisi tarafından bayram namazından önce mutlaka dağıtılması dinen

şarttır. Böylece zekâtın dışında fakir fukaranın bayram ihtiyaçları da karşılanmış olurdu.

Bütün bunların dışında İstanbul halkı arasında yardımlaşma ve dayanışmanın zirve noktaya ulaştığını gösteren ibretlik bir uygulamadan bahsetmek gerekmektedir. Bu da *sadaka taşı* adı verilen ve ahlaki normlarını İslam'dan alan toplumun eşsiz uygulamalarından birini göstermektedir. Sadaka taşları fakirin dilenmesine meydan vermeyen, hâli vakti yerinde olanın da gösteriş ve riyaya bulaşmaksızın yardım edebilmesine vesile olmaktadır. Fakirler ihtiyacı olduğunda gelip buradan ihtiyacı kadar parayı almakta, gerisini de diğer fakirlere bırakmaktadır. Alanın ve verenin birbirinden haberdar olmadığı bu sistemde, ihtiyaç sahibine, onurunu kırmadan yardım edebilme şansı yakalanmaktadır. Söz konusu taşlar, genellikle cami haziresi, medrese, tekke ve çeşme başı gibi mahallenin merkezinde bulunan dinî kurumların uygun bir köşesinde yer almaktadır. Bunlar, örneğin, 1 veya 2 m yükseklikte yuvarlak, dikdörtgen, sade ve motifli olarak konulmuş mermer ya da taş sütunlar içine oyulmuş çukur şeklinde görülebilir. Sütunların tepe noktaları veya taşların üzeri ile oyukların içleri bozuk paraların konulacağı şekilde çukurlaştırılmıştır.[53] Taşlara para bırakmak isteyenler genellikle geceleri veya kimsenin bulunmadığı zamanları tercih etmektedirler.

Kurban Kesme ve Kurban Bayramı

Dinî bayramların ikincisi olan Kurban Bayramı'nın İstanbul'a ait uygulamaları Osmanlı coğrafyasının diğer bölgelerinden çok farklı değildir.

Bilindiği gibi İstanbul ve Anadolu'da bu bayramda hâli vakti müsait olanlar mutlaka kurban keserler. Bu amaçla yerleri müsaitse bayramdan birkaç gün önce aile efradından üzerine kurban düşenlerin hemen her birisi için dinî niteliklere sahip kurbanlık koç veya koyun satın alınırdı.

Kurbanlıklar evin bahçesinde üç-beş gün beslenir, güzelce yıkanıp tüyleri taranır, boynuzları zeytinyağıyla yağlanarak süslenirdi. Bugünlerde nişanlı damatların müstakbel gelinin evine kurdele ve altın takılarak süslenmiş koç alıp göndermesi, Kurban Bayramı geleneklerindendir.

Bayram sabahı evin erkekleri bayram namazına giderler. Bayram hutbesinde hatip, kurban ve teşrik tekbiriyle ilgili hükümleri hatırlatır.



17- Kurban edilmek üzere süslenen keçi ve koyun (d'Ohsson)

Teşrik tekbirleri arife günü sabah namazından başlanarak bayramın dördüncü günü ikindi namazına kadar yirmi üç defa "Allahu ekber Allahu ekber lâ ilahe illallahu vallahu ekber, Allahu ekber ve lillahi'l-hamd" ibaresinin farz namazların selamı ardından söylenmesidir. Hanefî mezhebince vacip kabul edildiğinden namazlardan sonra okunması gerekmektedir. Bayram namazını cemaatin birbirleriyle bayramlaşması takip eder. Ailenin geçmişlerinin mezarları ziyaret edilir, ardından doğruca eve dönülürdü. Kurban sahipleri kurbanlarını kendileri kesmeye özen gösterdikleri için bellerine bir futa bağlayarak kesim yerine giderlerdi. Kurban kanını toplamak üzere açılmış çukurun başında kurban kesildiğinde istenmeyen kokuların önlenmesi amacıyla buhurdan yakılırdı. Keskin bıçaklarla tekbir getirip besmele çekilerek kurbanı kesilirdi. Kesecek olanlara vekâlet vermek ve kurbanın başında bizzat bulunarak kurban kestirmek de yaygındır. Bıçağın keskin olup hayvana eziyet edilmemesine özen gösterilmesi, bıçağın bilenmesi kurbanın görmeyeceği bir yerde bilenmesi, hayvanın kesileceği çukurun başına çekiştirilmeden yumuşaklıkla getirilmesi, bu sırada gözlerinin, yatırıldıktan sonra üç ayağının bağlanması gibi hususlara titizlikle riayet edilirdi.[54] İlk kesilen kurbanın kanı evin

53 Ahmet Ali Bayhan, "Çivitçioğlu Medresesi Sadaka Taşı", *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, 5-6 (2010), s. 26.

54 Aksarâyî, *İmâdü'l-İslâm*, vr. 70a.



18- Beyazıt Meydanı'nda kurbanlık satışı (Yıldız Albümleri)

en küçük çocuğunun alnına sürülür ve hayvanın postu evde kullanılmayacaksa medrese, cami ve tekke gibi bir kuruma gönderilirdi. Kurbanların hepsi kesildikten sonra hane sahibi şükranlarını ifade etmek amacıyla evine girip iki rekât nafile namaz kılar. Daha sonra ev halkıyla bayramlaşmaya geçer, bu amaçla kendisi büyüklerin ellerini öperken, evdeki küçükler de onun ellerini öper. Sonrasında ev işlerine yardım edenler ve çalışanlar varsa onlar sırasıyla gelip hane sahibinin elini öpüp bayramını tebrik ederler, sonra da birbirlerinin bayramlarını kutlarlardı.[55] Kurban etleri üçe taksim edilir. Birincisi evde kalır. Diğer ikisi komşu ve ahbaplara, medresedeki talebelere ve karakoldaki neferlere dağıtılır. Koyunun ayak, işkembe, ciğer ve başı evde kalır, ayaktan paça, işkembeden çorba, ciğerden kavurma, baş ise kaynatılarak söğüş yapılır. Bu sırada hane sahipleri kurban eti pişirilene kadar ağzına başka bir şey koymaması bayramla ilgili geleneklerdendir.[56]

Kurban kesme işi tamamlandıktan, kurban etiyle kahvaltı yapıldıktan sonra bayram ziyaretleri başlar. Yakın mesafelere yürüyerek, uzak yerlere umumi vasıtalar kullanılarak, gerektiğinde faytonlar kiralanarak gidilir. Bu ziyaretler bayram günleri boyunca sürer.

Hac

İstanbul'un dinî hayatında hac ibadetiyle ilgili birçok uygulamadan söz etmek gerekir. Bunların başında Surre Alayı denilen kervanın resmî bir törenin ardından Medine ve Mekke'ye doğru yola çıkarılması gelmektedir.[57]

55 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* (haz. Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay), İstanbul 2002, s. 264-265.

56 Aksarâyî, *İmâdü'l-İslâm*, vr. 69a.

Hacı Uğurlama ve Hacı Tehniyeleri

Hacca niyet edenlerin huzur ve mutluluğuna ortak olmak amacıyla yola çıkışlarında uğurlama ve dönüşlerinde de karşılama törenleri yapılması, İstanbul ahalisinin önem verdiği geleneklerdendir. Hacılar yola çıkacakları gün uğurlamaya gelenlerle birlikte büyük bir camide namazlarını kılıp toplanma yerine hareket ederler. Burada okunan Kur'an, yapılan konuşma ve edilen duadan sonra hacı adayları uğurlamaya gelenlerle tek tek vedalaşıp helalleşerek gözyaşları içinde yola çıkarlardı.

Hacı kafilelerinin İstanbul'dan yola çıkmaları, önceleri kervan ve deniz yoluyla olurken, Hicaz Demiryolu'nun açılışından sonra buna tren eklenmiş ve zamanla kervan yolculuğu ortadan kalkmıştır. Özellikle 1940-1950 arasında devletin uyguladığı politikalar sebebiyle hacca gitmek yasaklanmış, 1950 yılından sonra devreye uçak yolculuğu girmiş, 1959'dan sonra başlayan vapur seferleri ise pek devam etmemiştir. 1970 sonrası karadan otobüslerle gidiş ise 1980'lerden sonra hemen hemen sadece havayoluna münhasır kalmıştır. Hacı kafileleri yola çıkmadan evvel başta Eyüp Sultan'ın kabri olmak üzere İstanbul'daki çeşitli türbeleri ziyaret ederek yola çıkarlardı. Kervanlar devrinde bütün hac kervanı belirli bir günde Üsküdar'da toplanır. Burada yapılan bir merasimin ardından Gebze'ye doğru yola çıkılırdı. Kafileyi uğurlayıcılardan isteyenler günümüzde de aynı adı taşıyan Ayrılık Çeşmesi'ne kadar kafileye eşlik ederek geri dönerlerdi. Edebiyatımızda *menâzil-i hac* adıyla anılan eserlerin bir kısmı İstanbul-Medine-Mekke güzergâhını tanıtan bir tür oluşturmuştur. İstanbul'dan gemi ile yapılan hac yolculukları hakkında fikir sahibi olmak için Cenab Şahabeddin'in *Hac Yolunda* (İstanbul 1325 [1909]) adlı yolculuk mektuplarından oluşan eseri ile Hüseyin Vassaf'ın *Hâtıra-i Hicâziyye* (*Hicaz Hatıraları* [nşr. Mehmet Akkuş], İstanbul 2012) adlı eserine bakılmalıdır.

İstanbul, Orta Asya ve Balkan Müslümanlarının hac yolculuklarında da önemli bir merkez olmuştur. Bu bölgelerden hacca gidecekler, önce İstanbul'a gelirler, burada bir cuma selamlığına katılarak tabir caizse halifeden izin alırlardı. Orta Asya'dan gelenlerin İstanbul'da kalmalarını kolaylaştırmak maksadıyla Üsküdar ve Sultanahmet'te Özbekler tekkesinin yaptırıldığı bilinmektedir.

57 Surre-i Hümayun için bk. Siyaset ve Yönetim bölümü *Surre-i Hümayun Başlığı*.



19- İstanbul'dan hac kafilesiyle hareket ederek Haremeyn'e ulaştırılmak üzere hediyeler taşıyan Surre Alayı'nın Dolmabahçe Sarayı'ndan çıkıp Üsküdar'a geçmek için Kabataş İskelesi'ne doğru ilerlemesi

Bu yolculuğu sağlık ve afiyetle bitirip geri dönerek "hacı" sıfatını kazanan kişilerin karşılanması da düğün-bayram gibi coşkulu bir şekilde gerçekleşir. Düzenlenen karşılama törenlerine "hacı bayramı" anlamında *hacı tehniyesi* adı verilmektedir.[58] Hacı kafilelerinin dönüş yoluna girdikleri haber alınınca aile ve akrabalar, karşılama hazırlıklarına başlarlar. Yapılan ilk iş evin kapısının yeşile boyanmasıdır ki kapısı yeşil evler, aile fertlerinin hacca gittiğini simgeler. Bekleme heyecanına çocuklar da eşlik ettiğinden yeşil kapılı evlerin önünde arkadaşlarıyla birlikte

Dön baba dönelim
Hacılara gidelim
Lokum şerbet içelim

tekerlemesini hep bir ağızdan söyleyerek oynarlar. İstanbul'da hacı karşılaması, hacı uğurlamaya benzer bir şekilde şehrin karayoluyla giriş kapılarından Üsküdar'da gerçekleşir. Yakın akrabalar hacıları, geldikleri araçlardan inerken karşılarlar ve dua ve tekbirler eşliğinde evlerine kadar getirirlerdi. Evin önünde tekrar hacca gidilmesi, gidemeyenlerin de gidebilme kudretine sahip olması için dua edilmesi âdettendir. Zahmetli bir yolculuktan geldiğinden ötürü hacının ilk gün dinlenmesine izin verilip ziyaretine gidilmez. Bazen de hacı doğrudan kendi evine değil, bir komşusunun evine indirilir, haccı tebrik edilir; hâl hatırdan sonra hac yolculuğuyla ilgili olarak başından geçenler dinlenir.

Bu günlerde misafirlerin oturacakları odaya "tehniye odası" adı verilir, burası duruma göre önceden ipek halılar, seccadeler ve yumuşak minderlerle düzenlenmiştir. Hacı efendi, odanın uygun bir yerinde bulunan bir sedire oturur misafirler geldikçe ev sahibi tarafından karşılanıp bu odaya buyur edilirler. Bazen hacılar için toplu törenler de yapılmaktadır. Kur'an ve mevlidin okunduğu bu törenlerde hacdan gelen zemzem ve hurmaların dağıtılması yanında gülyağı ve gül suyu ikramı yapılır.

Haccın üç, dört, hatta bazen altı aylık uzun bir zaman dilimine denk gelen ayrılıklara tekabül etmesi, bu yolculuktan dönenlerin hasretle karşılanmasına sebebiyet vermiştir ki, bu durum konuşma dilinde "hacı bekler gibi" deyiminin kullanılmasına vesile olmuştur.[59]

58 Pakalın, "Hacı Tehniyesi", *Tarih Deyimleri*, I, 698.

59 *TDK Deyimler Sözlüğü*, http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=hac%FD+bekler&hng=tam

* Geniş bilgi için bk. İstanbul'da Mektebe Başlama Törenleri.

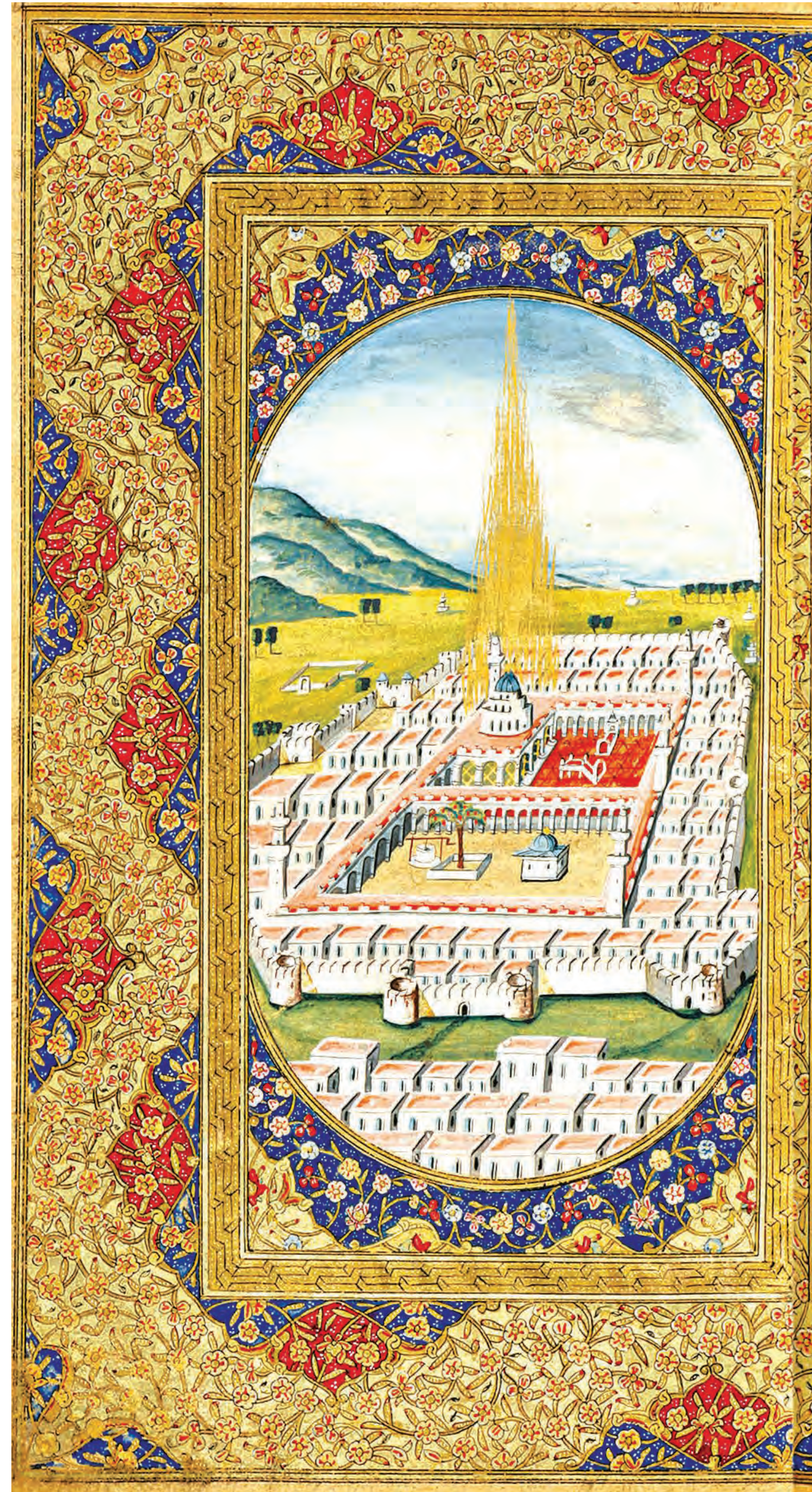
İSTANBUL'UN DİNÎ HAYATINDA EĞİTİM MERKEZLİ FAALİYETLER

Otodidakt Eğitim Merkezleri

Bilindiği gibi Osmanlı kültüründe sohbetin önemli bir yeri vardır. Nitekim kaynaklar Osmanlı toplumunun bütün kesimlerinin sohbet kültürüyle yetiştiğine ve ortak kültür oluşturmak amacıyla belli kitaplar çerçevesinde hareket edildiğine işaret etmektedir. Bu kitapların başında Kur'an-ı Kerim gelir; onu okumayı öğrenmek ve bazı kısa surelerini ezberlemek temel eğitimin ilk basamağını teşkil eder. *Âmin alayı* veya *besmele cemiyeti* adıyla anılan bu uygulama başlı başına ele alınmaya layıktır.*

Mesnevî, Buharî ve *İhya* Dersleri

İstanbul'a has bir uygulama olmamakla birlikte bu derslerin en etkili ve tanınmış isimler tarafından verilenleri şehrin eğitim ve kültür hayatına damgasını vuracak derecede önemlidir. Bunlar arasında *Mesnevî*, *Buharî* ve *İhya* derslerinin ayrı bir yeri vardır. *Mesnevî* daha çok tekke ve tarikat çevrelerinde okutulmakla birlikte selatin camilerin kadrolarında da Mesnevîhanlık yer almıştır. Nitekim Mehmet Akif Farsçayı Fatih Camii'nde *Mesnevî* okutan Esad Dede'den öğrenmiştir. Her iki kitabı okutabilmek için yeterli bilgi düzeyine erişmiş, bunun için icazet (diploma) almış kişilerden *Mesnevî* okutanlara *Mesnevîhan*, *Buharî* okutanlara ise *Buharîhan* denilmektedir. Bu tür faaliyetler genellikle "otodidakt" denilen bir bakıma yaygın eğitim, bir yönüyle de kendi kendini yetiştirme niteliğine sahip eğitim alanlarında gerçekleştirilmektedir. Osmanlı tedris geleneğinde mekânın pek önemli olmadığı, öğrencilerin toplanabileceği her yerin ders ve sohbet halkası olduğunu söylemek mümkündür.[60] Kısacası Osmanlı medeniyeti hoca-talebe, usta-çırak ilişkisine dayalı bir eğitimden beslenmekteydi. Bu kurumlardan yetişenler arasında Kâtib Çelebi, Muallim Cevdet[61] ve Ahmed Cevdet Paşa gibi isimlere rastlanmaktadır.[62] Osman Nuri Ergin de Tanzimat'tan önce Frenklerin "otodidakt" dedikleri ve dilimize "kendi kendine eğitim ve öğretim yapmış kimse", "hocasız âlim", "mektepsiz münevver" diye tercüme edilen kimselerin tahsil yerlerini ev ve oda sohbetleri, camiler, tekkeler, hükûmet dairelerinin kalemleri, kütüphaneler, kahvehane/kıraathaneler şeklinde sıralanmaktadır.



20- Medine-i Münevvere ve Mekke-i Mükerreme (*Delâilü'l-Hayrât*)

60 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006, s. 64.

61 Ergin, *Türkiye Şehirciliğinin Tarihî İnkişafı,* I, 108; a.mlf., *Muallim M. Cevdet'in Hayatı Eserleri ve Kütüphanesi*, İstanbul 1937, s. 9, 17.

62 Cevdet Paşa, *Tezâkir* (nşr. Cavid Baysun), Ankara 1986, s. 8, 10; ayrıca bk. Ergin, *Türkiye Şehirciliğinin Tarihî İnkişafı,* I, 112.



Ev ve Oda Sohbetleri

Özellikle kış günlerinde evlerin misafir ağırlamaya tahsis edilmiş odalarında değişik kitapları okumak üzere sohbet toplantıları yapılması âdettendir. Ahmed Rasim kışa tesadüf eden ramazan aylarında teravihten sonra evlerde toplanıldığını bu toplantılarda hadis, evliya hikâyeleri ve cenk masalları yanında coğrafya, tarih ve siyer kitapları gibi birçok eserin okunduğunu ifade etmektedir.[63] Yakın zamanlara kadar devam eden bu toplantılarda bilgili bir kimsenin eldeki eserden bir miktar okuması, muğlak yerlerle ilgili gerekli açıklamalar yapması şeklinde devam etmektedir. Bu tür faaliyetler sırasında zaman zaman dinî duygu ve gelişime katkı amaçlı hoşça vakit geçirmeyi temin etmek üzere teatral kabiliyetlerin devreye girdiği; iyi ve kötü tiplemelerinin yapıldığı bir okuma tarzına da başvurulmaktadır.[64]

İstanbul ev ve konaklarda hür eğitimin yapıldığı en önemli Osmanlı medeniyet merkezidir. Şehrin birçok yerinde, şairlerin toplandığı, musikişinasların bir araya geldiği, hattatların katıldığı mahfiller olduğu bilinmektedir. Nitekim Encümen-i Şuara toplantıları Hersekli Arif Hikmet Bey'in Laleli Çukurçeşme'deki evinde yapılmaktaydı.* Cevdet Paşa'nın yetişmesinde İstanbul Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi ile Süleyman Fehim Efendi'nin Karagümrük'teki evinde yapılan bu kabil toplantılara devam etmesi çok etkili olmuştur.*

Bu durum yalnızca erkeklerin takip ettiği bir okuma yöntemi olmayıp hoca hanımların da benzer şekilde okuma ve eğitim-öğretim faaliyetlerine katıldıkları bilinmektedir. İyi yetişmiş hoca hanımlar sıbyan mekteplerinde ders verme dışında talebe yetiştirmeye devam etmek üzere bazı evleri ve odaları da mektep hâline dönüştürmüşlerdir.

Cami Dersleri

Osmanlı kültüründe camiler vaizlik, imam-hatiplik ve müezzinliğe ek olarak dersiamlık, hatiplik, kürsü şeyhliği, cuma vaizliği, salavathanlık ve cüzhanlık gibi birçok vazife ihdas ederek, çok yönlü yaygın eğitim ve öğretim kurumları hâline gelmişlerdir. Buralarda yapılan uygulamaların en kalitelisi de gerek hocalar gerekse talebeler açısından İstanbul camilerinde yapılmıştır. Yine Osmanlı tarihi boyunca pek çok İstanbul camisinde aynı anda faal olan birçok kürsüden tefsir, hadis, fıkıh dersleri verilmek suretiyle halkın katılımına açık eğitim ve kültür hizmetinde bulunulmuştur.

63 Ahmed Rasim, *Ramazan Sohbetleri,* s. 153-154 krş. Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s. 69.

64 Arpaguş, *age.*, s. 69.

* "Encümen-i Şuarâ", *DİA,* XI, 180.

* Yusuf Halaçoğlu ve M. Akif Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA,* VII, 443.

Camide birincisi, vaaz ve hutbelerle telkin edilen dinî-ahlaki bilgi ve nasihatler, ikincisi açık eğitim kurumu ve konferans şeklinde yapılan dersler olmak üzere iki fonksiyonun öne çıktığı görülmektedir. Vaaz ve hutbeler cuma, Kadir Gecesi ve bayram günleri olmak üzere pazartesi ve perşembe gibi haftanın belli günlerinde imam ve hatipler ile vaizler tarafından yapılmaktadır.[65] Bu tür eğitim amaçlı konuşmaların düzenli takip edilmesi sonucunda bir mahalle bekçisinin, bir sakanın, bir sütçünün ve bir sucunun yeterli bilgi birikimine erişebildiği ve bunu çevresine aktarabildiği bilinmektedir. Böylece basit, fakat yapıcı ruh malzemesiyle bu tür kimseler, okuma yazma bilmeseler de kültürlü olabilme fırsatını yakalamaktadırlar.[66]

Caminin doğrudan eğitim amaçlı ikinci fonksiyonunda *cami dersleri* ismiyle de anılan dersler, günün her saatinde yapılmakla beraber, iş saati dışındaki sabah veya ikindiden sonraki vakitlerde icra edilmeleri daha yaygındır. Sabahları yapılan dersler sabah namazıyla kuşluk vakti arasına denk gelmektedir. Esnaf çocukları, çıraklar ve Bâbıâli kalemlerine aday olanlar çalışma saatine kadar bu imkândan yararlanmışlardır. On iki yaşına kadar mahalle mektebinde okuma yazmayı ve ilk dinî bilgileri öğrenen, bazen de hafızlığını tamamlayan erkek çocukları herhangi bir medreseye gitmeden önce genellikle mahallelerindeki cami derslerine devam etmişlerdir. Bu talebelerden ilme kabiliyetli olanlar eğitimlerine Fatih, Süleymaniye ve Beyazıt gibi büyük medreselerde devam ederken diğerleri yeterli bilgi edindikten veya icazetlerini aldıktan sonra babalarının mesleğini devam ettirmişlerdir. Cami derslerine devam etmek kişilik açısından oldukça önemli kabul edilmiştir. Birçok kimse bu dersleri izlemek ve dönemin ünlü hocalarından ders dinlemekle övünmüştür. Kamu görevine alınma sırasında da cami derslerine devam etmiş olmak avantajlı bir durum telakki edilmiştir.[67] Nitekim Muallim Cevdet'in Arapçayı Beyazıt Camii'nde ikindi derslerine devam ederek öğrenen isimler arasında yer aldığı bilinmektedir.[68]

Hatta camilerin hemen her birinin İslami ilimlerin değişik dallarındaki derslere ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır. Mesela, Nuruosmaniye Camii'nin hat meşki yapanlar için bir mekân olduğu ve Arif Efendi'nin burada verdiği hat dersleriyle tanındığı görülmektedir. Bazen bu dersler camiye bir kapı ile açılan bitişik odalarda icra edilmiştir. Medresede temel dersleri alan öğrenciler, camilerde de daha genel derslere iştirak etmişlerdir.[69] Dersiam geleneğinin önderliğini kural gereği şeyhülislam yapmıştır. Bu makamda bulunan kimse her hafta bir gün Beyazıt Camii'nde halka ve İstanbul camilerinin vaizlerine dinî konularda açıklama ve uyarılarda bulunmuştur. XVIII. yüzyıldan itibaren şeyhülislamlar bu görevlerini "ders vekili" denen kimselere bırakmışlardır.[70]

Birçok yerde camiler, eğitim faaliyetlerinin doğrudan yapıldığı mekânlar olmuştur. Özellikle



21- Kur'an-ı Kerim: Bakara Suresi

65 J. Pedersan, "Mescid", *İA*, VIII, 74; Ergin, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, s. 19-20.

66 Ayverdi, *İbrahim Efendi Konağı*, İstanbul 1999, s. 115.

67 Musahibzâde Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul 1946 s. 34; Necdet Sakaoğlu, "Cami Dersleri", *DBİst.A*, II, 374 krş. Arpaguş, *age.*, s.72.

68 Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı*, s. 9 krş. Arpaguş, *age.*, s. 72.

69 Pedersan, "Mescid", *İA*, VIII, 74; Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Cami", *DİA*, VII, 51.

70 Sakaoğlu, "Cami Dersleri", II, 374.



çocukların eğitiminde camilerin dershane vazifesi görmesi yaygın bir uygulamadır. Cumhuriyet döneminde dinî faaliyetlerin sürdürülme imkânı verilmediği yaklaşık ilk on beş senenin ardından 1950'lerden itibaren gençlerin Kur'an-ı Kerim ve dinî bilgileri öğrenme faaliyetleri, yaz aylarında yine buralarda gerçekleştirilmeye başlamış[71] olup bu uygulama hâlen sürmektedir.

Kahvehane/Kıraathaneler

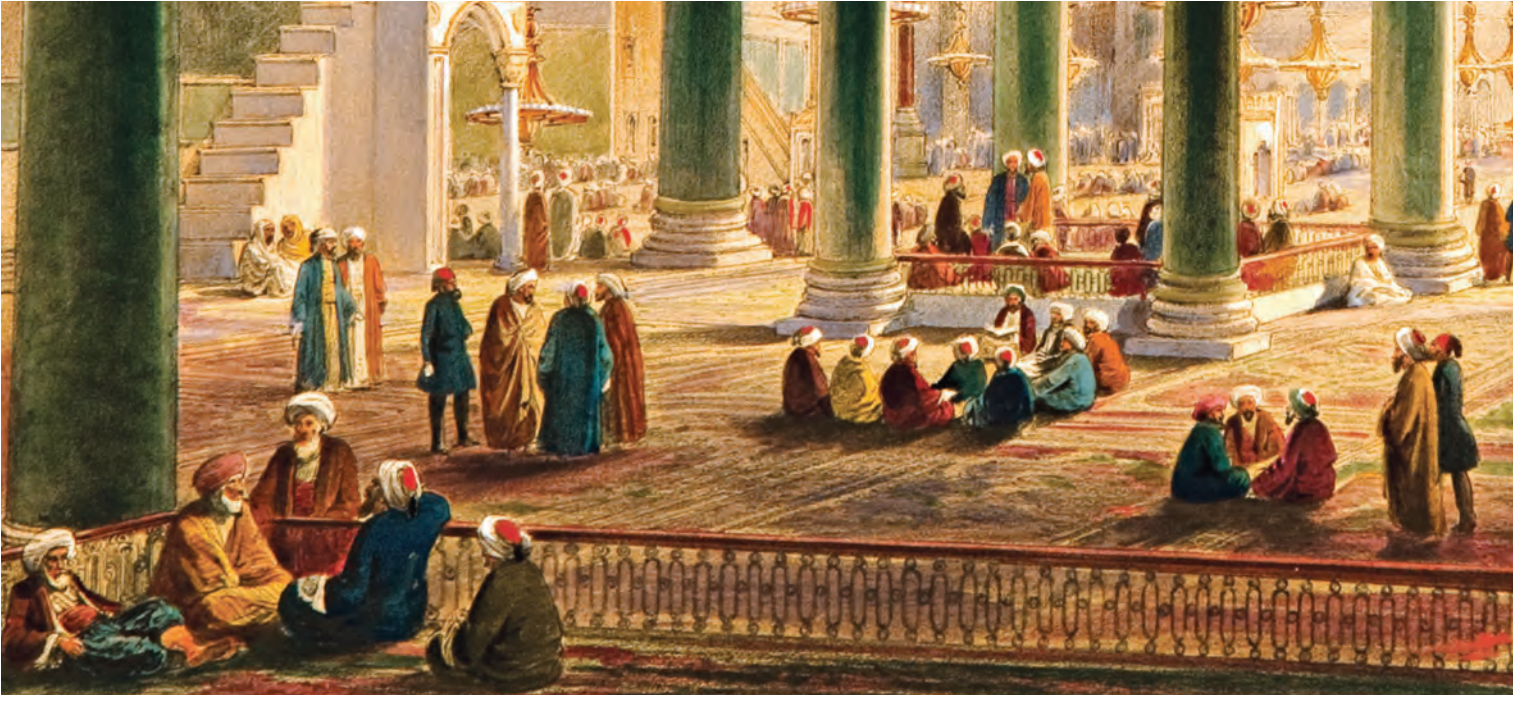
Kültür hayatımıza XVI. asrın ortalarından itibaren giren kahvehaneler Osmanlı literatüründe *mekteb-i arifân* veya *mecma-ı irfan* olarak anılmıştır. Lehinde ve aleyhinde farklı değerlendirmeler olmakla birlikte ulema sınıfının devam ettiği kahveler ilmî sohbetlerin yapıldığı bir eğitim mahfili özelliği de göstermiştir. Mahalle kahveleri dinî-destani metinlerin okunduğu birer sohbet mekânı olmuştur. Kahvehanelerin açılışında caminin önemli bir etkisi olduğu kabul edilmektedir. Namaz vakitlerinden önce camiye gelip kapısını kapalı bulanların veya iki namaz arasındaki vakti geçirmek isteyenlerin bir müddet oturması ve beklemesi için camilerin yanında müsait mekânlar belirlenmiş, buraya gelenlere kahve ikramından dolayı bu mekânlara zamanla kahvehane ismi verilmiştir. Matbuatın ilerlemesiyle belli dergi, risale ve kitapların okunmasından dolayı da kahvehane adı yanında kıraathane ismi de kullanılmıştır. İstanbul kahvelerinin birer eğitim ve kültür merkezi hâline dönüşmesi bilhassa ramazanlarda olurdu. Nitekim Şehzadebaşı'ndaki Çaycı Rıza'nın kahvehanesi âlim, şair ve sanatkârların devam ettiği, devrin en iyi musikişinaslarının musiki icra ettiği bir yerdi. Kahve ve kıraathanelerde namaz vaktine kadar, bilhassa akşamla yatsı arasında halkın iyi vakit geçirmesini sağlamak amacıyla kitap okunması ve karagöz gibi oyunlar oynatılması âdet olmuştur. Yine kahve, mahalle merkezindeki caminin hemen yanı başında yer aldığından namaz aralarında cemaatin vakit geçirmesi ve bu sırada mahalleliyle görüşmesi yanında Anadolu kadar olmasa da İstanbul meddahlarının hikâyeler anlatması, halk şairlerinin saz eşliğinde manzumeler okunması, ilmî, edebî ve tarihî sohbetlerin, ince edebî nüktelerin yapılması gibi sohbetlerin icrasına da zemin hazırlamıştır.

DİNÎ VE GELENEKSEL TÖRENLER

Selamlama

Selam, İslam dininin ismine kaynaklık etmekte ve anlam zenginliğiyle İslam kültür ve medeniyetin en temel kavramlarından birisini oluşturmaktadır. Bu yoldan hareket eden ecdadımız selamı değişik anlam derinliği ve zenginliği çerçevesinde hayatına aksettirmiş, selamın âdeta beşerî ilişkilerin düzenleyicisi olma özelliğini öne çıkarmıştır. Çünkü kişi karşılaştığı kimseye "Selamün aleyküm" derken "Her türlü sıkıntıdan ve tehlikeden uzak ve salim ol, sonun hayra ve iyi çıksın." diyerek dua etmekte ve karşısındakine kendisinde mevcut bulunan aşinalık ve ünsiyeti ifade etmektedir. Avrupalı seyyahlardan Guer de "Türklerin pek mükemmel görgü kuralları vardır ve hepsine can-ı gönülden riâyet ederler. Bunun bir nişanesi olarak birbirleriyle karşılaştıklarında sağ ellerini göğüslerine götürmek suretiyle selamlaşırlar." demektedir.

71 Önkal- Bozkurt, "Cami", VII, 51.



22- Ayasofya'daki ders ve sohbet halkaları (Fossati)

Önce Selâm Sonra Kelâm adlı eserinde de Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi selamın sözün aslı ve esası, kelamın da besmelesi mesabesinde olduğunu anlatmaktadır. Huşu ile kılınan her namazdan sonra huzur-i ilahiden "Allahım! Selâm sensin! Ve selam sendendir!"[72] demek suretiyle çıkıldığı gibi sözün sonunda da yine içinde "selam" kelimesinin geçtiği "vesselam" tabirinin kullanılması âdettendir.

Son devir Osmanlı yazarlarından Avni Bey de Osmanlı'daki selamın çeşitli şekillerde ifade kalıplarına döküldüğüne dikkat çekmektedir. Mesela ulemaya mensup bir kimseye daima "Selamün aleyküm" denilirken diğer insanlar birbirine günün başlangıcında "Sabah-ı şerifleriniz hayrolsun.", sonunda da "Akşam-ı şerifleriniz hayrolsun." gibi tabirleri kullanırdı.

Osmanlı toplumunda bir de Arapça "dilemek, arzu ve temenni etmek" manalarına gelen "temenna" adı verilen selamlama şekli vardır: "Bir kimsenin sağ elini göğsüne veya -karşısındaki kimseye, daha da önem veriyorsa- biraz daha aşağıya dizlerine doğru indirip ardından elini önce ağzına sonra da başına götürmesi." şeklinde tarif edilen bu selamlamayla kişi, karşısındakine zımnen "Eteğinizi veyahut hak-i payinizin (ayağınızın) tozunu öper başımın üzerine koyarım." demek istemekte ya da "Allah hayırlı ömürler versin." temennisini vücut diliyle ifade etmektedir.

72 Müslim "Mesâcid", 135-136; Tirmizî, "Salât", 108; Ebû Dâvûd "Vitr", 25-27.

Mevlit Törenleri

Osmanlı toplumunda Hz. Peygamber'e duyulan sevginin diğer toplumlarla mukayese edilmeyecek kadar çok olduğunun söylenmesi abartılı bir tespit değildir. Süleyman Çelebi'nin "kurtuluş ve kargaşadan çıkmanın yolu anlamına gelen *Vesîletü'n-necât* adlı mevlidi bu alanda yazılan iki yüze yakın eserin en meşhurudur. İsminden de anlaşılacağı üzere kurtuluşun yolunun ve reçetesinin Hz. Peygamber sevgisinde odaklandığını ifade eden bu mesnevi bütün Osmanlı coğrafyasında rağbet görmüş ve Osmanlı kültürel dokusunun oluşmasında kuvvetle yer almışsa da esaslı bir dinî ritüel değerini İstanbul'da elde etmiştir. Nitekim kandil gecelerinin hemen her birinde camilerde devlet erkânı ve ilmiye teşkilatının da katıldığı mevlit törenlerinin icra edilmesi, halkın doğumdan ölüme, sünnetten düğüne mutluluğunun paylaşılmasının veya sıkıntısının giderilmesinin en yaygın uygulaması olmuştur.

Hz. Peygamber'in doğumunun kutlandığı Mevlit Kandili Osmanlı halkının çok rağbet ettiği dinî törenler arasında yer almaktadır. Söz konusu törenler, İstanbul saray, konak ve evlerinde yapılanlarla padişahın katıldığı mevlit alayları ve selatin camilerinde okunanlar olmak üzere farklı şekillerde hayata geçirilmiştir. İlk defa ne zaman kutlanmaya başlandığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bazen Osman Gazi'ye kadar gittiği rivayet edilen bu törenlerin Kanunî Sultan Süleyman döneminden itibaren saray protokolünde yer almaya başladığı, III. Murad döneminde ise resmîleştiği kabul



23- Eyüp Sultan Camii (Pardoe)

edilmektedir. Kaynaklar Kanunî Sultan Süleyman'ın vefatının saklanmaya çalışıldığı sırada padişahın otağında 12 Rebiülevvel gecesi mevlit okunduğu, bunun ertesi gece de sadrazamın çadırında tekrarlandığı bilgisini vermektedir. III. Murad döneminde ise padişahın tüm mescit ve camilerde mevlit okutulmasını emretmesiyle Mevlit Kandili kutlamasının resmî bir hüviyet kazandığı anlaşılmaktadır. Mevlit törenlerinin gerek merasim boyutu, gerek musiki ve sanat yönü en ileri derecede İstanbul dinî hayatında ortaya çıktığı aşikârdır. Bursa'da kaleme alınmış ve Osmanlı coğrafyasının her tarafına yayılmış bulunmakla beraber, "Mevlid törenleri kıvamını İstanbul'da elde etmiş görünmektedir."[73] Bu gecede minareler ile şehrin içindeki ev ve dükkânların önünde kandil yakılması ve beşer tane top atılması geleneği de II. Mahmud döneminde 1835'te başlamıştır.[74]

Mevlit alayı adı verilen ve padişahların katıldığı kutlama töreninin genellikle Sultanahmet Camii'nde yapılması âdet olmuştur. Padişah saray erkânıyla birlikte camiye yaklaştığı zaman müezzin mahfilinde Ayasofya ve Sultanahmet kürsü şeyhleri günün anlamına uygun kısa vaaz verirler ve vaaz bitiminde halka şerbet dağıtılır. Bundan sonra da mevlithanlar tarafından *Mevlîd*'den bahirler okunur ve sonunda duahan tarafından yapılan duayla tören sona erer, padişah aynı şekilde yanındakilerle birlikte sarayına dönerdi.

Bundan başka hemen her devlet adamı ve zenginlerin konaklarında ve halkın bazısının evlerinde büyük katılımlar eşliğinde mevlit okutulması Osmanlı İstanbul'unun önemli âdetleri arasında yer almaktadır. Okunan mevlidin ardından misafirlere gülsuyu dökülmesi, mevlit için özel olarak hazırlanmış şekerlerin dağıtılması ve şerbetlerin ikram edilmesi tören geleneklerindendir.

73 Mehmet Şeker, "Mevlid", *DİA*, XIX, 479.

74 Balıkhâne Nâzırı, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi,* s. 18.

İSTANBUL'DA TASAVVUFÎ HAYATI

REŞAT ÖNGÖREN*

I. GİRİŞ: GENEL TASAVVUFİ YAPI

İstanbul'un fethinden önce Osmanlı toplumunda tasavvufi hayatın çizgisi ve temel özellikleri belirginleşmişti. Osmanlı'nın kuruluş yıllarında tasavvuf ehlinin Anadolu'da iskâna elverişsiz dağ ve bayırlarda kurdukları zaviyelerin etrafını imar etmek suretiyle iskâna elverişli hâle getirmeleri ve ihtiyaç oldukça gazilerle birlikte fetihlere katılmaları, yöneticiler tarafından desteklenmelerine vesile oldu. Bunun bir sonucu olarak imar ettikleri topraklara resmen yerleşmeleri hususunda tasavvuf ehline beratlar verilmiş, bazıları için yeni zaviyeler kurularak vakıflar tahsis edilmiş ve bir kısım vergilerden muaf tutulmaları kararlaştırılmıştır.

Tekke-Medrese İlişkileri

Osmanlı yöneticileri benimsedikleri dengeli yönetim anlayışı sebebiyle, tasavvuf çevreleriyle ilmiye çevrelerinin yakınlaşmasını sağladılar. İznik'te 1331'de kurulan ilk medresenin başına Kayserî gibi önde gelen bir sufî-âlimin getirilmesi tasavvuf düşüncesini Osmanlı medrese kültürü bünyesine sokmuş, 1425'te ilk şeyhülislamlık makamına Kayserî ile aynı çizgide bulunan Molla Fenarî gibi bir sufî-âlimin getirilmesiyle de ilmiye çevrelerinde yaygınlaşmıştır.

Devletin tayinlerdeki bu tercihi toplumda "mutasavvıf âlim" tipinin yaygınlaşmasını beraberinde getirdi. Medrese eğitiminin yanı sıra tekke eğitimine de vâkıf olan mutasavvıf âlimlerin kaleme aldıkları bir kısım eserlerde kelam, fıkıh ve tasavvufu mezcederek meseleleri bütünlükçü bir tarzda ele almaları, din ilimlerinde kullanılan "akıl ve burhan metodu" ile tasavvufi ilimler için geçerli olan "keşif metodu" hakkında mukayeseli değerlendirmeler yaparak tasavvufla diğer disiplinlerin ilmî zeminde yakınlaşmasını sağladı. Şeyhülislam Molla Fenarî'nin (ö. 1430) *Aynü'l-a'yân* ve *Misbâhu'l-üns* isimli eserleri bu hususta dikkat çeken önemli çalışmalardır. Fenarî Fatiha suresinin tefsiri sadedinde kaleme aldığı *Aynü'l-a'yân*'ın giriş kısmında Kur'an'ı yorumlayan âlimlerde olması gereken hadis, fıkıh, kelam gibi ilimleri sayarken "keşif ilmi"ni de zikretmiş, ayrıca ayetlerin tefsiri sırasında zaman zaman bizzat kendisi de keşfin verilerine başvurmuştur. Sadreddin Konevî'nin Allah-âlem ilişkisinde ilahî bilginin yeri ve değerine dair kaleme aldığı Arapça eseri *Miftâhu'l-gayb*'e şerh olarak yazılan *Misbâhu'l-üns*'ün girişinde de Fenarî, eserde keşif (tasavvufi metot) ile ortaya konulan kaideleri, nazar ve burhan metodunu kullananların aklına uygun gelecek şekilde açıklamaya çalıştığını belirtmektedir.

Diğer taraftan şeyhlerin tasavvuf ilmi ile birlikte medresede okutulan ilimleri bir şekilde tahsil ederek din-tasavvuf (şeriat-tarikat) birlikteliğinden söz etmeleri ve dinî kurallara hususi vurgu yapmaları medrese çevreleriyle yakınlaşmalarını daha da hızlandırdı. Bunun bir sonucu olarak medrese tahsili gören pek çok âlim aynı zamanda bir tekkeden de el almış ve zamanla birçok tekkenin şeyhliğini medrese kökenli âlim-şeyhler üstlenmiştir. Zahir ilimlerin yanı sıra bâtın ilimlerini tahsil ederek yetişen bu şeyhler, tasavvufla birlikte tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi dallarda telif, tercüme ve şerh türü yüzlerce eser meydana getirdiler. Bu yapı dinî kurumların fonksiyonlarını etkiledi; devlet adamları, medrese çevreleri ve tasavvuf ehlinin birbiriyle yakın ilişkileri, XII ve XIII. yüzyıllardan itibaren gelişimi izlenen ortak avlulu cami-medreseler ve cami-tekkeler şeklindeki mimari tarzın Osmanlı'da cami-medrese-tekkenin birlikte inşa edildiği külliye tarzına dönüşmesine de zemin hazırlamıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da kurulan Şeyh Vefa Külliyesi, Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan çift fonksiyonlu cami (cami-tevhithane) ve önünde sıralanan derviş hücreleri ve medrese odalarıyla bunun ilk örneklerinden birini teşkil etmiştir.

İstanbul fethedildiğinde toplumun ilmî ve dinî hayatını şekillendiren medrese ve tekke gibi kurumlar birbirleriyle mücadele ederek enerjilerini tüketmek

* İstanbul Üniversitesi



1- Ebû Eyyûb el-Ensarî sufileri (İntizâmî)

yerine, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma içine girmiş bulunuyorlardı. Devlet ise bu iki kuruma eşit mesafede durarak, aralarındaki ahengin bozulmamasına gayret gösteriyordu. Başta sultanlar olmak üzere devletin birçok ileri geleni, gerek medrese mensupları gerekse tasavvuf ehliyle yakın temas içinde bulunuyordu. Böylece devlet-tekke-medrese üçgeninde bir birlik oluşmuştu. Fatih Sultan Mehmed kuruluştan itibaren oluşan bu dengeyi daha da güçlendirecek adımlar attı. Bir gün Kazasker Alaeddin Ali Fenarî'ye (ö. 1497) "İlm-i hakikat ile meşgul olan kelamcılar, mutasavvıflar ve felsefeciler olmak üzere üç taife var; bunların görüşlerini bir araya getirip muhakeme etmek gerekir." şeklindeki ifadesi, mektepler arası dengenin devamı adına padişahın bunlara eşit mesafede durduğunu göstermektedir. Fatih'in isteği üzerine kazasker, "Bu işi en iyi Molla Abdurrahman Câmî yapabilir." şeklinde cevap verince, padişah, Molla Câmî'ye değerli hediyelerle bir elçi göndermiş ve ondan adı geçen üç mektebin görüşlerini muhakeme eden bir risale yazmasını talep etmiştir. Bunun üzerine Molla Câmî *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkîki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekaddimîn* isimli Arapça eserini kaleme alarak Allah'ın varlığı ve birliği; isimlerinin ve sıfatlarının hakikati; ilminin, iradesinin mahiyeti; vahdetten kesretin nasıl sudur ettiği; âlemin kıdemi vb. meseleler üzerinde farklı görüşlerin muhakemesini yapmıştır. İstanbul'da bazı sufîlerin anlayış ve uygulamalarına karşı âlimlerden itiraz edenler olmuştur. Fatih devri İstanbul'unda ulema ile Zeyniye Şeyhi Konyalı Muslihuddin Mustafa (Şeyh Vefa) arasında fıkhi bir meseleden dolayı tartışma yaşandığı belirtilir. Kaydedildiğine göre İstanbul uleması bir ara, Hanefî mezhebinden olan Şeyh Vefa'nın namazlarda Şafiîler gibi Besmele'yi açıktan okuması ve celse-i istirahate oturmasını mezhepleri birbirine karıştırmak (halt-ı mezahib) şeklinde değerlendirmiş ve şeyhi uyarmak maksadıyla bir camide Şeyhülislam Molla Güranî başkanlığında toplanmıştı. Davetliler arasında bulunan Sinan Paşa toplantının sebebini Molla Güranî'den öğrendiğinde ulemaya dönüp, "Şeyh Vefa size 'Bu hususta ben böyle ictihat ettim.' derse ne diyeceksiniz?" diye sormuş, Güranî'nin "O müçtehit mi?" şeklindeki itirazına da şu şekilde cevap vermiştir: "Evet o, Kur'an'ın tefsirine yedi türlü bâtıni manasıyla birlikte vâkıf olup kütüb-i sittedeki hadisleri de ezbere bilmektedir. Ayrıca içtihat şartlarını da çok iyi biliyor." Güranî'nin "Sen bu şekilde şehadet eder misin?" şeklindeki mukabelesine de "Evet." deyince, Güranî yanındakilere "Haydi gidelim. Sinan Paşa gibi bir şahidi olan zata bu hususta karşı çıkmak doğru olmaz." demiştir. Sinan Paşa'nın ayrıca şeyhi şu şekilde



2- Bayramî dervişleri (İntizâmî)

savunduğu da nakledilir: "... Âlimler bu kadar ihtilafla İmam-ı Âzam mezhebinden çıkmazlar. Görmüyor musunuz ki Hanefiye imamları bile nice meselede ona muhalefet ediyorlar... Zahir ve bâtını kâmil bir azizin bu kadar muhalefetinden dolayı neden kavga çıkıyor? Her kim onun hakkında kötü düşünürse bu sırf taassup ve bilgisizliğindendir."

Osmanlı başşehri İstanbul'da da tartışılan konuların başında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'de dile getirdiği bazı görüşleri vardı. Özellikle Firavun'un imanını kurtardığına dair görüşü başlangıçtan son dönemlere kadar tartışılan konular arasında yer almıştır. Bununla ilgili İstanbul'da ilk tartışma Fatih Sultan Mehmed devri önemli mutasavvıf âlimlerden Kutbuddinzade Mehmed İznikî'nin bir eserinde bu görüşlere yer vermesiyle meydana gelmiştir. Mehmed İznikî, Firavun'un son anda imanını kurtardığı ve kâfirlerin cehennemdeki durumu hakkında İbnül-Arabî'nin görüşlerini dile getirdiğinde,



3- Bayramî dervişleri (İntizâmî)

âlimler arasında ciddi tartışmalar meydana gelmiş, olayların büyümesinden endişe eden Sadrazam Mahmud Paşa'nın ricası üzerine İznikî, bu hususta esasen âlimlerin çoğunluğunun görüşünü kendisinin de kabul ettiğini ifade etmek zorunda kalmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin görüşleri hakkında ortam müsait olunca daha geniş bir açıklama yapacağını da belirtmiştir. Aynı konuda çağdaşı Şeyh Vefa'nın görüşü sorulduğunda o, "Keşke İbnü'l-Arabî gibi iki mümin bizim hakkımızda da böyle şehadet etse." diyerek meseleyi geçiştirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki kabrini Mısır seferi dönüşü tespit ettirerek üzerine türbe, yanına da bir cami ile bir tekke yaptıran Yavuz Sultan Selim, onun görüşleriyle ilgili Molla Abdurrahman Câmî'nin talebelerinden Şeyh Muhammed b. Hamîdüddin el-Mekkî'ye bir kitap (*el-Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti İbni'l-Arabî*) hazırlatmıştır. Ayrıca Şeyhülislam İbn Kemal de İbnü'l-Arabî ile ilgili bir fetva kaleme almış ve burada onun görüşlerine karşı çıkmanın yanlış olduğunu, eserlerini anlayamayanların itiraz etmek yerine susması gerektiğini belirtmiştir. Fetvada özetle şöyle denilmektedir:

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine karşı çıkan hata etmiş olur. Eğer hatasında ısrar ederse sapıtmış olur ki sultanın onu terbiye etmesi ve bu inancından çevirmesi gerekir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsü'l-hikem*'de bazı konular anlaşılabilmekte ve şeriata uygun olduğu açıkça görülmektedir. Bazı konular ise herkesin anlayabileceği ölçüde açık olmayıp sadece



1- Halvetî Şabanî



2- Rifaî



3-Halvetî Sünbülî



4- Nakşî



5- Kadirî



6- Mevlevî



7- Mevlevî



8- Halvetî Cerrahî



9- Bedeviyye Ebürrıza



10- Rifaî



11- Halvetî Gülşenî



12- Halvetî Sünbülî



13- Sa'dî



14- Bektaşî



15- Nakşî

4- Tarikat tacı serpuşları (İBB, Şehir Müzesi)

KADIZADELİLER SİVASÎLER TARTIŞMASI

REŞAT ÖNGÖREN

XVI. yüzyılda İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşleri, sufîlerin sema ve devran şeklinde zikirleri, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumu gibi konularla tasavvuf adabına dair bazı meseleler tartışılmış, XVII. yüzyıla gelindiğinde bunlara yeni konular eklenmiştir. Özellikle bu asırda "Kadızadeliler" denilen vaizler zümresiyle tasavvuf ehli arasında birçok konuda çetin tartışma ve kavgalar yaşanmıştır. Adını Sultan IV. Murad dönemi vaizi Kadızade Mehmed Efendi'den (ö. 1635) alan Kadızadeliler hareketinin ilk kıvılcımları önce camilerde ve padişah meclislerinde tartışma seviyesinde ortaya çıkmıştır. Örneğin Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivasî arasında, "Eşyanın tesbihi hâl ile mi yoksa kâl (söz) ile midir?" tartışması vaaz kürsüsünden padişah huzuruna kadar taşınmıştır. Ancak Kadızade ile Sivasî arasında cereyan eden tartışma konularının tamamı tasavvufla ilgili değildir. Aksine tasavvuf meseleleriyle birlikte bunların bir kısmı doğrudan dinî inanış ve ibadetlerle, bir kısmı da sosyal ve siyasi hayatla ilgiliydi. O dönemde cereyan eden tartışma konularını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Sufîlerin sema ve devran şeklinde zikretmeleri ve musikinin caiz olup olmadığı,
2. Hızır'ın hayatta olup olmadığı,
3. Firavun'un imanla ölüp ölmediği,
4. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı,
5. Kabir ziyaretinin caiz olup olmadığı,
6. Regaip, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nafile namaz kılınıp kılınamayacağı,
7. Namazlardan sonra musafaha etme, el etek öpme, selam verirken eğilme gibi davranışların caiz olup olmadığı,
8. Ezan, mevlit ve Kur'an-ı Kerim'in makamla okunmasının caiz olup olmadığı,
9. Hz. Muhammed ve sahabenin isimleri geçtiği zaman "sallallahu aleyhi ve sellem" (*tasliye*) ve "radıyallahu anh" (*tarziye*) demenin meşru olup olmadığı,
10. Resul-i Ekrem'in anne ve babasının imanla vefat edip etmediği,
11. Hz. Hüseyin'in şehadetine sebep olan Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği,
12. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan şeyleri terk etmenin şart olup olmadığı,
13. Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı,
14. Matematik, felsefe gibi akli ilimleri okumanın caiz olup olmadığı,
15. Rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü.

Kadızade Mehmed Efendi sema ve devran, akli ilimlerin tahsili, ezan, mevlit ve Kur'an'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye, türbe ve kabir ziyareti, cemaatle nafile namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi, musafaha ve el etek öpme konusunda olumsuz bir tavır almış, bunların tamamını bidat ve haram saymıştır. Ayrıca Hızır'ın hayatta olmadığını, Resul-i Ekrem'in anne-babasının ve İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu, Firavun'un imanının geçersizliğini, Yezid'e lanet gerektiğini, devlet katında yapılan bazı işler karşılığında alınan paranın rüşvet değil ücret olduğunu ileri sürmüştür. Abdülmecid Sivasî ise söz konusu meselelerde genel olarak aksi yönde görüş belirtmiştir. Kadızade Mehmed Efendi'nin vefatından sonra onun taraftarları olan bir kısım kürsü vaizleri de şer'an haram olduğu kesin delillerle sabit olmayan bazı şeylerin haramlığını iddiaya devam ettiler ve bunları yapanları küfürle suçladılar; cemaatle nafile namaz kılanlara, makamla salavat getirip na't-ı şerif okuyanlara, tasavvuf ehlinin sema ve devranına şiddetle karşı çıktılar. Kadızadeliler hareketinin ikinci safhasında liderliği, Mehmed Efendi'nin yanında yetişerek Ayasofya Camii vaizliğine kadar yükselmiş olan Üstüvânî Mehmed Efendi üstlendi. Sultan IV. Mehmed'in hocası Reyhan Ağa'nın himayesiyle Has Oda'da padişaha vaazlar veren ve "padişah şeyhi" olarak şöhret kazanan Üstüvanî Mehmed Efendi ve çevresindeki vaizler zümresi sarayda büyük nüfuz elde ettiler. Bunlar, sahip oldukları bu güçle tasavvuf ehline karşı sert tavırlarını sürdürerek cami kürsülerinden halkı tahrik ediyorlardı. Öte yandan hareketin ikinci safhasında sufîlerin lideri Abdülmecid Sivasî'nin yeğeni ve halifesi Abdülahad Nuri olmuştu. Kadızadeliler sufilere karşı fikir tartışmalarında fazla başarılı olamayınca bazı olaylara sebebiyet verdiler. İlk olarak 1651'de Sadrazam Melek Ahmed Paşa'dan bir "buyruldu" alıp Demirkapı yakınlarındaki Halvetî Tekkesi'ni basarak devran eden dervişleri dağıttılar. Daha sonra bir müddet sükûnet sağlandıysa da bu defa Üstüvanî Mehmed Efendi'nin liderliğinde Şeyhülislam Bahaî Mehmed Efendi'den sema ve devranın haram olduğuna dair bir fetva aldılar. Kadızadelilerin saraydaki nüfuzu, destekçilerinin çoğunun katledildiği Çınar Vakası'na (1656 Vak'a-i Vakvakıye) kadar sürdü. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadaretinin sekizinci günü Fatih Camii'nde müezzinler Cuma



5- Dervişlerin kullandığı bazı aletler (*Mecmûa*)



6- Dervişlerin kullandığı bazı aletler (İBB, Şehir Müzesi)

keşif sahibi velilerin anlayabileceği mahiyettedir. Dolayısıyla burada ifade edilmek istenen manaları kavrayamayanların o noktada konuşmayıp susması gerekir.XVI. yüzyılda İbn Kemal'in müzakerecisi Sinoplu Abdülbârî b. Turhan, İbrahim b. Muhammed Halebî, Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi gibi âlimler İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine karşı çıkmaya devam etmişlerdir. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin ise verdiği bir fetva ile orta yolu bulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre *Fusûsü'l-hikem*'de Firavun'un imanlı öldüğü gibi şeriatla bağdaştırılması mümkün olmayan ifadeler esere bir Yahudi tarafından sokuşturulmuştur; zira İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bunun aksini söylemektedir. Halvetiye şeyhlerinden Sofyalı Bâlî Efendi de Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'nin esas kanaatinin *el-Fütûhât*'taki görüşü olduğunu belirtir. Ebussuud Efendi'nin ileri sürdüğü görüşe bir sonraki yüzyılda İbnü'l-Arabî savunucularından Kâtib Çelebi karşı çıkmıştır. Yukarıda kaydedildiği gibi XVII. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeliler hareketinin öncüsü Kadızade Mehmed Efendi'nin dile getirdiği görüşleri arasında İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğu ve Firavun'un imanının geçersizliği konuları da vardı.

Tasavvufta dervişlerin manevi eğitimi için gizli (hafi) ve açık (cehri) olmak üzere temelde iki tür zikir uygulanmaktadır. Sessiz ve hareketsiz olarak icra edilen gizli zikre "kalbî zikir", "hafi zikir" gibi isimler verilirken, sesli ve hareketli olarak uygulanan açık zikre genellikle "sema ve devran" denilmektedir. Sufîlerin kendi aralarında uyguladıkları bu zikir türlerinden özellikle ikincisi bazı âlimlerin itirazıyla karşılaşmış, bu tür uygulamanın İslam kuralları açısından kabul edilebilir olup olmadığı tartışılmıştır. "Sema" tabiri günümüzde Mevlevî dervişlerinin dönerek yaptıkları ayin için kullanılmaktaysa da, aslı Arapça olan ve sözlükte "dinlemek" manasına gelen bu kelime ile esasen tasavvufta hareketli zikir sırasında icra edilen dinî musiki ve ilahileri dinleme anlamı kastedilmektedir. Dönmek demek olan "devran" (deveran) ile de Kadiriye, Rifaiye, Halvetiye gibi açık zikir uygulayan tarikatlara mensup dervişlerin, aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte, ayakta bir halka meydana getirip dönmeleri, baş ve bellerini hareket ettirerek, zaman zaman heyecana (cezbe) gelip ayaklarını yere vurarak topluca zikretmeleri, Mevlevî dervişlerin de kendi etrafında dönmeleri kastedilmektedir. Hareket (devran) sırasında kudüm, def ve ney gibi musiki aletleri eşliğinde okunan ilahi vb. dinlendiği için bu uygulama genellikle "sema ve devran" şeklinde iki kelime ile ifade edile

namazı sırasında na't-ı şerif okurken Kadızadeliler bunlara engel olmak için harekete geçtiler, fakat bu teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Daha sonra Kadızadeliler toplanarak İstanbul'da bulunan bütün tekkeleri yıkmaya, rastladıkları dervişlere "tecdid-i iman" teklif edip kabul etmeyenleri öldürmeye, hep birlikte padişaha gidip bidatları kaldırmak için izin istemeye, selatin camilerinde tek minare kalacak şekilde diğer minareleri yıkmaya karar verdiler. Ertesi gün ellerinde taşlar ve sopalarla taraftarlarını toplayarak Fatih Camii'nde bir araya geldiler. Bunun üzerine sadrazam, padişahtan Kadızadelilerin katli için ferman aldı. Ancak bu ceza daha sonra sürgüne çevrildi.

Kadızadeliler hareketinin 1656'da yatıştırılmasının ardından vaiz Vanî Mehmed Efendi döneminde üçüncü safha başladı. 1663'te İstanbul'a gelen Vanî Efendi, Sultan Selim Camii'nde vaaz vermeye başladı. Sultan IV. Mehmed'in himayesiyle önce padişahın, ardından Şehzade Mustafa'nın hocası oldu. Padişah ve sadrazamın üzerindeki etkisiyle saraydaki nüfuzu artan Vanî Mehmed Efendi sufîlere karşı tavır aldı. 1666'da Mevlevîlerin yaptığı sema ve Halvetî dervişlerinin Kadızadeliler tarafından "tahta tepmek" olarak adlandırılan ayinleri onun etkisiyle padişah tarafından yasaklandı. Vanî Mehmed Efendi'nin karşı çıktığı diğer bir uygulama olan kabir ziyareti de 1667 yılında padişahın emriyle yasaklanmıştır.

gelmiştir. Bu kelimelerden birinin diğeri yerine kullanıldığı da olmaktadır. Ayrıca bu zikre karşı çıkanlar tarafından özellikle "raks ve devran" denildiği de görülmektedir.

İstanbul'da sema ve devran şeklinde yapılan zikirle ilgili kaydedilen ilk olay Fatih Sultan Mehmed dönemine aittir. Nakledildiğine göre dönemin şeyhülislamlarından Molla Güranî (ö. 1488) Zeyniye tarikatı şeyhi, Şeyh Vefa'nın (ö. 1491), padişah tarafından adına yaptırılan cami-tevhithanede devran ile zikir yaptırmasına karşı çıkmış ve aralarında bu yüzden tartışma yaşanmıştır. Şeyh Vefa'nın müritlerinden olan ve Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanunî Sultan Süleyman gibi dirayetli padişahlar döneminde şeyhülislamlık yapmış bulunan Zenbilli Ali Efendi (ö. 1526) ise bu tür zikir yapmanın İslam kuralları açısından hiçbir sakıncası bulunmadığını, kaleme aldığı bir risale ile açıklamış, ayrıca bunu uygulayan dervişlere karşı çıkanların yanlış yaptıklarını, dolayısıyla tövbe etmeleri gerektiğini yazdığı birçok fetva ile duyurmuştur.

XVI. yüzyılın ilk yarısında "Molla Arap" ve "Vaiz Arap" gibi lakaplarla ünlenen etkili âlimlerden Muhammed b. Ömer (ö. 1531) de sufîlerin devran ile zikretmelerine karşı çıkanlardandı. Özellikle bu dönemde en yaygın tarikat olan Halvetiye mensuplarını ciddi şekilde tenkit etmekteydi. Bu sebeple raks ve devranın haram olduğuna dair bir mektup kaleme alarak İstanbul'da bulunan Halvetiye şeyhlerine göndermişti. O dönemde Halvetiye'nin ileri gelen âlim-şeyhlerinden Cemaleddin İshak Karamanî (ö. 1526) bu mektuba yazdığı cevapta raks ve devranın helal olduğunu delilleriyle ortaya koymuştu. Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülislamlık makamına getirilen Kemalpaşazade de (ö. 1534) devran ile zikir yapılmasına karşı çıkan âlimler arasında bulunuyordu. Kaleme aldığı *Risâletü'l-münîra* isimli eserinde bu konuya temas ederek sufîlerin halka olup dönmeleri ve ayaklarını yere vurup zikretmelerinin ibadet değil, bir "raks" olduğunu ileri sürmüş, raksın haram olduğuna dair âlimler arasında görüş birliği (icma) bulunduğu için, bunu helal sayanların kâfir olacaklarını iddia etmiştir. Ayrıca onun raks, sema ve devran aleyhine verdiği birçok fetvası da bulunmaktadır. Bu fetvalarda çok ağır ifadelere yer verildiği görülmektedir. Buna göre "raks"ı helal kabul eden ve arzusuyla raks ve devran eden kişi, isterse dinî-ruhani duygusu ağır bassın, Müslümanlıktan çıkar. Aleyhte fetva verildiği hâlde, şeyhi öyle istiyor diye devran ile zikir yapanın ölünce namazı kılınmaz ve Müslüman kabristanlığına konulmaz. Başını belini sallayarak zikretmekte bir sakınca yoktur, diyenler sürgün cezasıyla cezalandırılmalıdır.



7- Derviş asaları (İBB, Şehir Müzesi)

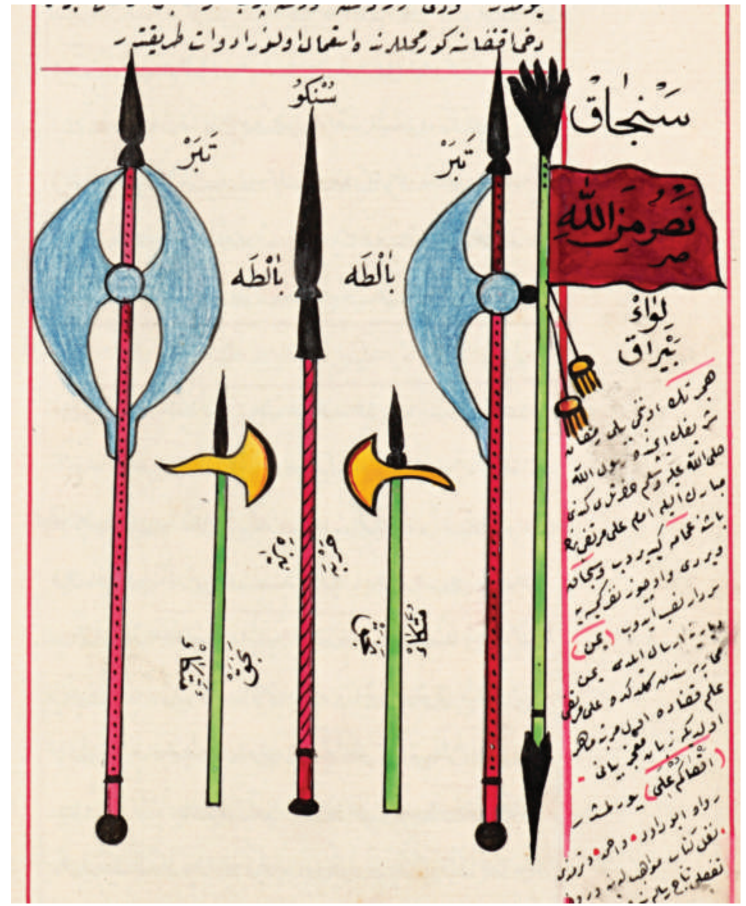
Kemalpaşazade konuyla ilgili ayrıca bir de müstakil eser kaleme almıştır. *Risâle fî tahkîki'l-hak ve ibtâli re'yi's-sûfiyye fi'r-raks ve'd-devrân* isimli bu eserde raks ve semanın haram olduğuna dair önceki âlimlerden nakiller yaptıktan sonra, semanın ancak belli şartlar çerçevesinde caiz olabileceğini belirtmektedir. Buna göre sema yapan dervişler ihlaslı olmalı, içten gelmedikçe coşkunluk (vecd) izhar etme gayretinde bulunmamalı; zikri gösteriş, para kazanma ya da bir ikram sofrasından yararlanma maksadıyla yapmamalıdır. Ayrıca aralarına henüz bıyık ve sakalı çıkmamış gençleri (emred), günah işlemeyi âdet hâline getirmiş olanları (fasık) ve dünyevi menfaatleri gözeten çıkarcıları almamalıdırlar. Kemalpaşazade bu şartları saydıktan sonra sonunda şöyle bir hükme varmaktadır: Zamanımızda semaya (musiki eşliğinde zikir) izin yoktur. Tasavvuf büyüklerinden Cüneyd-i Bağdadî (ö. 909) bile semadan vazgeçmiş ve tövbe etmiştir. Âlimlerin ortak görüşüyle raks (devran) etmek de haram olduğu için helal sayan kâfir olur.[1]

Kemalpaşazade'nin henüz şeyhülislam olmadan önce, Anadolu kazaskerliği sırasında ortaya koyduğu anlaşılan bu görüşleri, aynı kanaati paylaşan İstanbul Kadısı Muslihuddin Sarıgürz'ü (ö. 1522) harekete geçirmiş, devran ile zikreden dervişlerin yakalanıp cezaya çarptırılmaları için bir şikâyetname hazırlayarak Kemalpaşazade'nin onayına sunmuştur. İstanbul kadısının

1 Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446, vr. 88a-b.



8- Derviş müttekası (İBB, Şehir Müzesi)



9- Dervişin çeyizinden: (soldan sağa) teber, balta-müttekа-nacak, süngü-harbe-nize, balta-müttekа-nacak, teber, sancak-liva-i bayrak (*Mecmûa*)

bu teşebbüsü, o dönemde başta başşehir İstanbul olmak üzere birçok Osmanlı şehrinde oldukça yaygın faaliyetleri bulunan Halvetiyye tarikatı mensuplarını telaşlandırmış ve zaman kaybetmeden karşı teşebbüse geçmelerine sebep olmuştur. Nakledildiğine göre Kemalpaşazâde, İstanbul Kadısı'nın şikâyetnamesini önce onaylamış, ancak Halvetiye'nin medrese kökenli dirayetli şeyhi Sünbül Sinan Efendi'nin (ö. 1529), Kemalpaşazade'nin güven duyduğu Şeyh Yavsî Efendi Zaviyesi Şeyhi Mahmud Efendi'yi devreye sokması üzerine uygulamaya koymaktan vazgeçmiştir.

Bazı kaynaklarda Muslihuddin Sarıgürz ile Sünbül Sinan arasında devran meselesi yüzünden halkın da bulunduğu bir mekânda tartışma yaşandığı ve şeyhin ilmî dirayeti ve manevi nüfuzu karşısında Sarıgürz'ün hezimete uğradığı kaydedilmektedir. Sarıgürz'ün şikâyetnameyi bu olaydan sonra kızgınlıkla Kemalpaşazade'ye gönderdiği anlaşılıyor.

Kocamustafapaşa Dergâhı Şeyhi Sünbül Sinan Efendi ilmî yetkinliği ve manevi dirayetiyle üstün çıktığı bu tartışmalara bir son vermek ve meseleyi kökünden halletmek için sema ve devran ile yapılan zikrin caiz olduğuna dair önce Arapça, daha sonra Türkçe olmak üzere iki eser kaleme almıştır. Risâle-i Tahkîkiyye adını verdiği ve çoğaltarak devrin âlimlerine dağıttırdığı Arapça eserinde devran zikrinin "raks" diye nitelenemeyeceğini delilleriyle açıkladıktan sonra, raksın bile haramlığı ile ilgili âlimler arasında görüş birliği bulunmadığını, dolayısıyla onu helal saymanın da insanı küfre düşürmeyeceğini vurgulamıştır. Ayrıca Sünbül Sinan âlimlerin yanı sıra muhtemelen halkı da bilgilendirmek amacıyla yazdığı Türkçe eserini, sema ve devrana karşı çıkmayan bazı âlimlere onaylatmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi ile İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshaların sonunda Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin Türkçe olarak, Atıf Efendi Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın da kapağında Muhammed Fenarî'nin Arapça olarak fetvaları kayıtlıdır. Zenbilli Ali Efendi fetvasında özetle "Bu eserde kaydedilenlerin tamamı doğrudur. Bu esere karşı çıkmak ve yazılanların aksinin doğru olduğuna inanmak insanı küfre düşürür..." demektedir. Muhammed Fenarî de benzer ifadelerden sonra, eserdeki görüşlere karşı çıkanların sürgüne kadar varan ceza ile cezalandırılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sünbül Sinan'ın bu çabası sonucu o dönemde çoğu âlimin sema ve devran konusunda ikna olduğu ya da en azından karşı çıkmadığı düşünülse bile yine de münakaşanın tamamen son bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Fatih Camii imamlarından İbrahim b. Muhammed Halebî'nin (ö. 1549) Sünbül Sinan'ın hayatının sonlarına doğru Ocak 1528'de kaleme aldığı *Risâletü'r-rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* isimli eserinde sufîlerin uyguladığı devranı bazı Hristiyanların eğlenirken yaptığı dansa (raksa) benzeterek haram olduğunu ispata çalışmış, bunu

bir ibadet olarak görmenin yanlış olduğunu vurgulamıştır. Sema ve devran aleyhine bu tür karşı görüşler her dönem ortaya konmuş olmakla birlikte, özellikle Sünbül Sinan'ın gayretleri sonucu üst düzey bir kısım âlimlerin ikna oldukları ve önceki tavırlarını yumuşattıkları görülmektedir. Bunlar arasında Şeyhülislam Kemalpaşazade de vardır. Kemalpaşazade bu eseri Sünbül Sinan ile aralarında oluşan dostluktan ve onun vefatından sonra tanıştığı bir başka Halvetiye Şeyhi İbrahim Gülşenî (ö. 1534) ile ruhani bağlantıdan sonra yazmış olmalıdır. Nitekim Kemalpaşazade'nin buradaki görüşleri sufîlerin devranla ilgili görüşleriyle; özellikle de Sünbül Sinan'ın *Risâle-i Tahkîkiyye*'de savunduklarıyla örtüşmektedir. Her şeyden önemlisi, burada konuyu tartışırken hakkında karar vereceği kimselerin niyetlerini ön plana çıkararak ona göre değerlendirmelerde bulunması, iç dünyasında meydana gelen önemli değişimi apaçık göstermektedir. Şöyle diyor:

Sufîlerin raks diye nitelenen hareketleri, her ne kadar birtakım benzerlikler taşısa da, gerçekte raks değildir. Bütün zikir ve ibadetlerin esas maksadı kalbi Allah'ın dışındaki şeylerden (mâsivâ) temizlemek ve Allah'a yönelmektir. Samimi niyetle sema eden kimsenin kendini zorlayarak ya da içinden gelerek şevkle yaptığı hareketler kalp huzuruna ve dünyadan yüz çevirmeye vesile olması sebebiyle tamamen hayırdır. Musiki aletleri eşliğinde söylenen sözler, kötü ve günah sayılan kelimelerden olmadıkça bir sakıncası yoktur. Âlimlerin sufîlere karşı çıkmaları, raksı haram olarak kabul ettikleri içindir. Ancak onun haram olduğu hususunda görüş birliği (icmâ) olmadığı için helal kabul etmekle küfre düşülmüş olmaz.

Kemalpaşazade yukarıdaki risalesinin yanı sıra sema ve devranla ilgili olumlu nitelikte fetvalar da kaleme almıştır. Şeyhülislam Kemalpaşazade eski görüşlerinden vazgeçmiş olmakla birlikte, zikir sırasında bir kısım sufîlerin yaptığı bazı aşırılıklara karşı çıkmayı da ihmal etmemiştir. Zira ona göre bazı dervişler devranı ibadet ve zikir adabından çıkarıp eğlence hâline dönüştürmektedirler. Bunu bilinçli olarak yapanlara; gösteriş ve insanlar arasında itibar kazanma niyetini güdenlere engel olmak gerekir. Kemalpaşazade sema ve devranla ilgili ulaştığı son kanaatini, vefatının hemen öncesinde ziyaret ettiği Sünbül Sinan Efendi'ye de söylemiştir. Şeyhe "geçmiş olsun" dileklerini ilettikten sonra aralarında geçen konuşma sırasında "Efendi bizim fetvamız sizlere değildir. Aslın[1] bilmez... sefihleredir." demiştir. Kemalpaşazade'nin geldiği bu nokta, öyle anlaşılıyor ki, onun başta Halvetîler olmak üzere açık zikir uygulayan tarikat mensuplarıyla buluştuğu ortak nokta



10- Kadiriyye'nin çarh gülü (üstte sağda), Rifâiyye gülü (üstte solda), Kadiriyye ve Nakşibendiyye havuzlu gülü (altta sağda), Sünbülî, Şabanî, Uşşakî, Gülşenî, Bayramî, İsmail Rûmî Hazretlerinin tığlı gülü (*Mecmûa*)

olmuştur. Nitekim Sünbül Sinan'ın yanında yetişen Merkez Efendi'nin halifesi Ahmed Beşir Efendi (ö. 978 (1570-1571)) sema ve devranla ilgili risalesinde Kemalpaşazade'nin devran hakkında olumsuz bir fetvasını değerlendirirken şöyle demektedir: "Onun burada karşı çıktığı devran değil, edepsiz harekettir... Bu ise haramdır..."

XVI. yüzyılın ilk yarısında Kemalpaşazade gibi önde gelen âlimlerin görüşlerindeki değişim sema ve devran

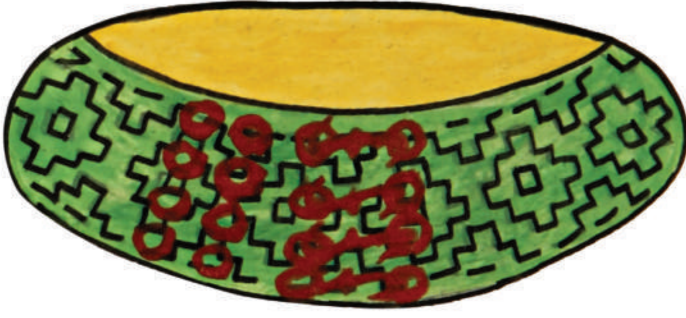


tartışmalarının hararetini büyük ölçüde yitirmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte 1545-1574 yılları arasında otuz yıla yakın şeyhülislamlık yapmış olan Ebussuud Efendi'nin fetvalarında bu hususa yer vermiş olması, tartışmaların asrın ikinci yarısında da devam ettiğini göstermektedir. Ebussuud Efendi'nin devrana karşı tavrı Kemalpaşazade'nin ilk dönemlerindeki kadar katı olmasa bile yine de serttir. Onun yaklaşımı, bu zikre bazı sınırlamalar getirilmesi gerektiği yönündedir. Mesela zikir sırasında dervişler ayakta ya da oturarak, sadece belleri ve başlarını hareket ettirip ayaklarını sabit tutmaları hâlinde yaptıkları zikirde bir sakınca olmaz. Bellerini de hareket ettirmezlerse zikrin edebine daha uygun davranmış olurlar. Eğer ayaklarını hareket ettirirlerse bu kesinlikle haramdır. Dolayısıyla o dönemde bu sınırlara uymayan sema ve devran şeklini kâfirlerin uyguladığı raksa (dans) benzeterek karşı çıkmaktadır. Ona göre sufîler yaptıkları bu hareketlerin insanı kötülüklerden alıkoyduğunu ve Allah'ı anmalarına sebep olduğunu söyleseler bile din buna müsaade etmemektedir. Zira hiçbir müctehid âlim raksa izin vermemiş, sadece sema hususunda ihtilaf edilmiştir. O sebeple raks ve devran edenlere kadıların engel olması gerekir.

Şeyhülislam Ebussuud Efendi raks ve devran edenlerin dinden çıkıp çıkmadıkları hususunda da, bu hareketin ibadet sayılıp sayılmamasına bakmaktadır. Ona göre eğer dervişler yaptıklarını bir ibadet olarak kabul etmiyorlarsa, sırf bu hareketlerden dolayı küfre girdikleri söylenemez. Eğer bunu ibadet sayarlarsa o zaman dinden çıkmış olurlar. Zira ibadet Allah'ın yapılmasını emrettiği şeylerdir. Sufîler yaptıklarını ibadet saymakla onun Allah'ın emri olduğunu ileri sürmüş olurlar ki bu, Allah'a yapılan bir iftiradır.

Kanunî Sultan Süleyman tarafından adına İstanbul'da tekke kurulan Halvetiye Şeyhi İbrahim Ümmî Sinan (ö. 1568) Ebussuud Efendi ile sema ve devran konusunu müzakere etmiş, sert geçen müzakerenin ardından yaşanan bazı olaylardan sonra, Sünbül Sinan Efendi'nin daha önce Kemalpaşazade'yi yumuşatmayı başardığı gibi o da Ebussuud'u katı tutumundan vazgeçirmeyi başarmıştır. Ebussuud Efendi öyle anlaşılıyor ki bu konuda daha sonra sufîlere karşı çıkmaktan vazgeçmiş ve fetvalarında tartışmaya sebep olacak ifadelerden kaçınmıştır.

Tasavvuf ehlinin sema ve devran uygulaması İstanbul'da XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren XVI. yüzyıl sonlarına kadar bazı ileri gelen âlimlerin ciddi muhalefetiyle karşılaşmış olmakla birlikte, başta padişahlar olmak üzere yöneticilerin denge politikası sayesinde yine de kesintiye uğramadan sürmüştür. Bu uygulama sebebiyle belirtilen dönemde cezaya çarptırılan herhangi bir tarikat mensubuna rastlanmamaktadır. XVII. yüzyıla gelindiğinde ise “Kadızadeliler” hareketiyle birlikte işin şekli nispeten değişmiştir. Kadızade Mehmed Efendi (ö. 1635) ve onun takipçileri, Hz. Muhammed (a.s.) döneminden sonra ortaya çıkan birtakım âdet ve uygulamaları, bu arada sema ve devranı dinî temeli



11- Dervişlerin gayret kemeri (*Mecmûa*)

olmayan sonradan uydurulmuş şeyler (bidat) olarak nitelemiş ve şiddetle karşı çıkmıştır. Bu dönemde devrin padişahı IV. Murad'ın daha önceki sultanlar gibi siyasi düzeni bozmamaları kaydıyla sufîlerin faaliyetlerine karşı çıkmaması ve Kadızadeliler ile sufîler arasında bir denge politikası izlemesi, hareketin ilk safhasında can sıkıcı bir olayın yaşanmasını önledi. Ancak fikir tartışmalarında fazla başarılı olamayan Kadızadeliler, Kadızade Mehmed Efendi'nin vefatından sonra Sultan İbrahim'in hükümdarlığının son yılları ile henüz yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında başlayan hareketin ikinci safhasında, sarayda elde ettikleri nüfuzlarını kullanarak zorbalığa başladılar. Mevlevîler ile Halvetîlerin yaptığı sema ve devranı yasaklayan bir ferman çıkartmayı başardılar ve böylece sufîlere en büyük darbeyi vurdular. Bu yasak ancak on sekiz sene sonra,1684'te kaldırılabilmiştir. Sonraki asırlarda fikir seviyesinde bazı tartışmalar olmuşsa da, sema ve devranın engellenmesini gerektirecek bir teşebbüs söz konusu olmamıştır.









12- Elifî-nemedler (İBB, Şehir Müzesi)

Tekke-Devlet İlişkileri

Şeyhlerin kendilerini tıp, astronomi, musiki, bestekârlık, hattatlık, nakkaşlık, divitçilik, çiçekçilik gibi bir kısım bilgi, sanat ve meslek dallarında geliştirmeleri, zamanla bazı tekkelerin birer "güzel sanatlar mektebi", "şifahane" gibi çalışan kurumlar hâline gelmesini sağladı; aynı zamanda yöneticilerle olan ilişkilerinin kökleşmesine vesile oldu. Yöneticiler tarafından şeyhlerin şahıslarına yapılan külliyetli ihsanlar karşısındaki müstağni tavırları da kendilerine olan güveni pekiştirdi. Bu güven ortamı başta padişahlar olmak üzere pek çok devlet adamının tarikat şeyhlerini tekkelerinde ziyaret ederek onlarla birtakım meseleleri istişare etmelerine, hatta etkilenip onlardan zikir almalarına sebep oldu. Zamanla şeyhlerle yöneticiler arasında akrabalıklar da meydana geldi. Padişahlara tahta geçtikten sonra saltanatın tescili için ya da bir sefer öncesi kılıç kuşatma işini, şeyhülislamlar gibi şeyhlerden de icra edenler oldu. Bazıları saraya davet edilerek ağırlandı ve sohbetlerinden saray halkı da yararlandırıldı. İçlerinde tasavvufi faaliyetlerinden dolayı maaş bağlananlar ya da şeyhülislam vekilliği, müftülük, kazaskerlik, kadılık, hünkâr imamlığı, şehzade hocalığı, müderrislik, vaizlik, kâtiplik, esnaf şeyhliği, hekimbaşılık, müneccimbaşılık ve ordu şeyhliği gibi görevlere getirilenler oldu. Özellikle seferler sırasında ordunun moralini yükseltmek için sohbet ettirilen şeyhlerin askerle yakın teması sonucu birçok asker de tarikatlara girdi. Şeyhlerin padişahlar nezdinde kazandığı

itibardan dolayı, herhangi bir sebeple padişah tarafından cezalandırılacağını anlayan bazı şehzade, sadrazam vb. yöneticiler kendilerini affettirmek için araya şeyhleri koydular ya da onların tekkelerine sığındılar.

Sufîler kuruluş döneminde ordulara sağladıkları desteği sonraki dönemlerde de sürdürdüler. Fatih'in İstanbul'un fethi sırasında Akşemseddin'in manevi desteğinden ne denli yararlandığı bilinmektedir. 1453 yılı baharında İstanbul'u muhasara etmek üzere ordusuyla Edirne'den yola çıkan Fatih'e Akşemseddin, Akbıyık Sultan ve devrin diğer tanınmış şeyhleri de yüzlerce müritleriyle birlikte katıldılar. Akşemseddin kuşatmanın en sıkıntılı anlarında gerek padişahın gerekse ordunun manevi gücünün yükseltilmesine yardımcı oldu. Ümitsizliğin yayılmaya başladığı sırada zaferin yakın olduğu müjdesini vererek sabredip gayret göstermesi gerektiğine dair Fatih'e yazdığı mektuplarla, fethin kısa zamanda gerçekleşmesine çok ciddi katkılarda bulunmuştu. İstanbul'un fethinden sonra Ayasofya'da kılınan ilk cuma namazının hutbesini de Akşemşeddin okumuştur. Onun İslam ordularının daha önceki kuşatmalarından birinde şehit düşmüş olan sahabeden Ebu Eyyüb el-Ensarî'nin kabrini de Fatih'in isteği üzerine keşfettiği bilinmektedir. Şeyhin bu üstün vasıflarına hayran olan padişah, fetihten sonra bir derviş gibi bütünüyle ona bağlanarak "halvet"e girmek istediyse de Akşemseddin büyük bir dirayet gösterip bunu reddetti ve halvette elde edeceğini, halkın idaresi elinde bulunan bir kimse olarak "adaletle" kazanacağını söyledi.

Kuruluş döneminden itibaren Osmanlı'da oluşan devlet-tekke-medrese arasındaki sağlıklı dengenin zaman zaman bozulduğu ve tasavvuf ehliyle devlet adamları ve medrese çevreleri arasında gerginliklerin yaşandığı da görülür. Bu tür gerginliklerde devletin hassasiyeti daha çok, siyasi düzenin bozulma tehlikesi ve inanç bakımından ehl-i sünnet çizgisi dışına çıkılması konularında olmuştur.

Farklı görüş ve inançların birlikte uyum içinde yaşadığı başşehir İstanbul'da tarikatların ve şeyhlerin çizgileri siyasi düzene tehdit olarak algılanmadığı sürece bir problem yaşanmamış, bu tür endişelerin varlığında ise otoriteler tarafından uyarılmışlardır. İstanbul'un fethinden sonra tasavvuf adına yaşanan ilk ciddi problem Halvetiye şeyhlerinden Ali Rumî ile ilgilidir. Şeyh Ali Rumî İstanbul'da birçok ileri gelen devlet adamı ve divan üyelerini müritleri arasına katmayı başarınca, Fatih Sultan Mehmed, şeyhin siyasi emelleri olduğuna dair aldığı bir habere dayanarak şeyhin başkenti terk etmesini istemiş, o da buradan ayrılıp gitmiştir.

Bunun dışında o dönemde Hurufîlerle ilgili meydana gelen bir olaya da burada işaret etmek gerekir. Fazlullah-ı Hurufî'nin (ö. 1394) kurup geliştirdiği, harflerin esrarına dayanan bâtıni bir akım olan Hurufîlik, Anadolu'da Çelebi Sultan Mehmed ve Sultan Murad zamanında tesirli olmaya başlamış, Fatih Sultan Mehmed devrinde, muhtemelen sultanın farklı düşünce ve inançlara karşı gösterdiği müsamahadan yararlanarak saraya kadar ulaşmıştı. Kaydedildiğine göre genç padişah bile bu görüşlerden etkilenmiş bulunuyordu. Hurufîler Herat, İsfahan ve Tebriz'de uyguladıkları taktikleri Osmanlı ülkesinde de uyguluyor, bir yandan yeniçeriler arasında taraftar bulmaya, bir yandan da Fatih'i etkileyerek Hurufîliği devletin resmî mezhebi hâline getirmeye ve iktidarı ele geçirmeye çalışıyorlardı. Durumun vahametini gören Sadrazam Mahmud Paşa'nın âlimleri uyarması üzerine Fahreddin-i Acemî Hurufîlerin cezalandırılması konusunda padişahı ikna etmiş, bunun üzerine yakalanan Hurufîlere çeşitli cezalar verilmiştir.

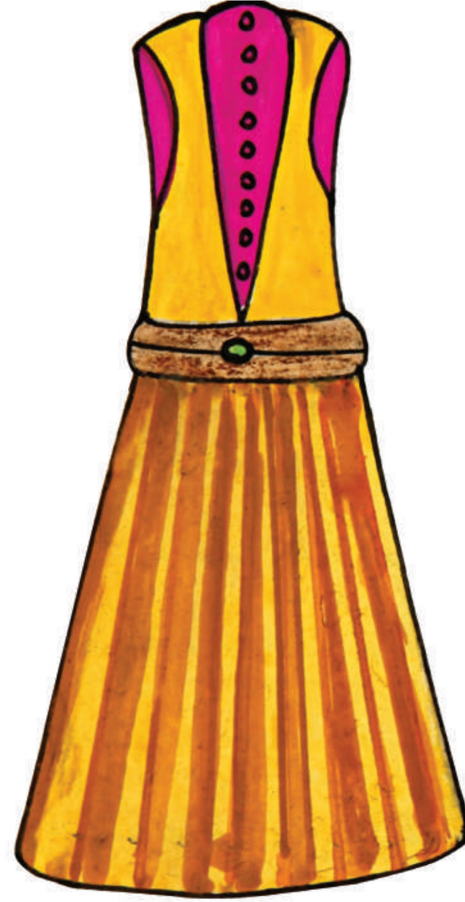
Sultan II. Bayezid döneminde Kalenderîler padişaha suikast teşebbüsünde bulundukları için, Sultan I. Mahmud döneminde ise sapkın mezhep kurma çalışmaları sebebiyle idam edilmişlerdir. Kanunî Sultan Süleyman döneminde Bektaşî Şeyhi Kalender Şah'ın idam edilmesi çıkarttığı isyandan, Şeyh Gülşenî'nin Mısır'dan İstanbul'a getirtilmesi ise isyan etme endişesinden kaynaklanmıştır. Öte yandan XVI. yüzyılda Melamiye-i Bayramiye'den Oğlan Şeyh İsmail Maşukî ile Hamza Bâlî'nin, Halvetiye'den Muhyiddin Karamanî'nin idamı, fitneye sebep olan bazı görüş ve sözleriyle zındık ve mülhid olduklarına hükmedildiği için, bir sonraki asırda Şemsiye-i Bayramiye'den Abaza Şeyhi Abdurrahim Efendi, Melamiye-i Bayramiye'den Sütçü Beşir Ağa, Nakşibendiye'den Urmiye Şeyhi Mahmud Efendi ve tarikatı belli olmayan Şeyh Ahmed'in (Sakarya Şeyhi) idamları ise siyasi gerekçelerle olmuştur. Ayrıca değişik sebeplerden dolayı XX. yüzyılın başlarına kadar yirminin üzerinde şeyhin sürgüne gönderildiği, XIX. yüzyılda Bektaşîlerin ve bir müddet için Nakşî-Halidîlerin toplu olarak İstanbul'dan sürüldüğü bilinmektedir.

Tekke-Halk İlişkileri

İstanbul'un fethinden sonraki dönemlerde kurulan tekkeler, İstanbul'un İslamlaşmasına hizmet etmişler, zaman içinde aşağıda daha ayrıntılı ele alınacak olan çok sayıda tarikat halk arasında yaygınlaşmış, halk kültürünün ve geleneklerin oluşmasında, yönetici ve ulemanın yüksek kültürü ile halk kültürünün ahenkli bir şekilde kaynaşmasında etkili olmuşlardır. Bu çerçevede menkıbeleri dilden dile dolaşan şeyhlerin tekkeleri, etkili birer eğitim merkezi hâlini almış, onların vefatlarından



13- Derviş Abası (*Mecmûa*)



14- Tennure (*Mecmûa*)



15- Mevlevî cübbesi (İBB, Şehir Müzesi)

sonra da türbeleri ziyaretgâh hâline gelmiştir. Şeyh Vefa, Sünbül Efendi, Merkez Efendi, Şeyh Yahya Efendi, Aziz Mahmud Hüdayî gibi şeyhler eliyle Osmanlıların klasik dönemi İstanbul'unu oluşturan suriçi ile bilâd-ı selasenin (Eyüp, Galata ve Üsküdar) her birine damgasını vuran önemli tekkeler ortaya çıkmıştır. Tekkelerin belli günlerde halka açık olan zikir merasimleri, âlim şeyhlerin İstanbul'da büyük camiler başta olmak üzere birçok yerde yaptıkları vaaz ve sohbetleri halkla yakın temas kurmalarına ve kaynaşmalarına vesile olmuştur. Ayrıca birçok şeyhin devası bilinmeyen bazı hastalıkları okuyarak ya da çiçek ve otlardan ilaçlar yaparak tedavi etmeleri, zaviye ve tekkelere vakfedilen arazilerden elde ettikleri mahsulü yolculara, misafirlere ve ihtiyaç sahiplerine ikram etmeleri, halkın onlara rağbetini daha da arttırmıştır.

Modernleşme Döneminde Tasavvuf ve Tekkeler

Klasik dönemde tekkelerin çoğunlukla bir cami veya medrese yanında inşa edilmesi, sufîlerin toplum içinde açıktan faaliyet göstermeleri bir nevi otokontrol sistemini beraberinde getirmiş, farkında olarak ya da olmayarak meydana gelen olumsuzlukların yaygınlaşması bu şekilde önlenmişti. Asırlarca devam eden bu sistemde bir kısım aksamalar gözlendiğinde zaman zaman yeni tedbirler alma ihtiyacı hissedilmişti. Devletin yeniden yapılandırıldığı XIX. yüzyıla gelindiğinde sayısı binlere yaklaşan tekkeleri denetim altına almak için ilk defa Sultan III. Selim zamanında çalışmalara başlanmış, sapkın inanışlara sahip olan tarikat mensuplarının durumlarının teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmiştir. Tekke vakıflarını devlet denetimine veren 1812 tarihli bir fermanla Osmanlı eyaletlerinde aynı tarikata bağlı bütün tekkeler tarikatın İstanbul âsitanesi merkez kabul edilerek buraya bağlanmıştır. Yine bu fermanla meşîhati boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin şeyhülislamlığa arz edilmesi ve taşradaki tekkelere şeyh tayinlerinde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir. Bu fermanla birlikte tekkeler idari yönden şeyhülislamlığın ve mali yönden bir süre sonra kurulan Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin denetimine girmiştir. Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci adım 1866'da Meclis-i Meşayih'in kurulması olmuştur. Evladiyet ve hilafet usulüyle tevcih edilmekte olan



16- Derviş cübbe ve hırkası (İBB, Şehir Müzesi)

şeyhlik vazifesi Meclis-i Meşayih'in kurulmasından sonra doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlanmıştır. Tekke vakıflarına ait vakfiyelerin Meclis-i Meşayih defterine kaydedilmesi, bunların korunması, kontrol ve denetimi de meclisin görevleri arasında bulunuyordu. Meclis-i Meşayih şeyhülislamlık müessesesinin kaldırılmasına kadar faaliyetlerini Bâb-ı Meşîhat'ta sürdürmüştür.

Meşrutiyet sonrasında tasavvuf ehli kendi içlerinde yaşanan birtakım problemleri karşılıklı dayanışma ile çözmek için İstanbul'da 1911 yılında Cemiyet-i Sufiye adıyla bir cemiyet kurmuştur. Başkanlığına Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin, ikinci başkanlığına da Kelamî Dergâhı Şeyhi Esad (Erbilî) Efendi'nin getirildiği bu cemiyet, kardeşlik bağlarını kuvvetlendirmek, tarikat ehlinin ahlakını güzelleştirmek, tarikatların şerefine yakışmayan hâlleri önlemeye çalışmak ve dervişlerin ihtiyaçlarını karşılamak gibi mesleki problemlerin halledilmesini hedeflemekteydi. Cemiyetin özellikle üzerinde durduğu konular arasında başlangıçtan günümüze kadar tasavvufun bütün yönlerini ele alan bir tasavvuf tarihi hazırlamak ve tasavvufla ilgili olarak yazılmış bütün eserleri içine alan geniş bir kütüphane kurmak da vardı. Ayrıca cemiyet, 23 Mart 1911 tarihinden itibaren haftalık olarak Tasavvuf mecmuasını yayımlamaya başladı.

Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra 1908'de Şeyh Nailî Efendi tarafından kurulmaya çalışılan Cemiyet-i Sufiye-i İttihadiye'nin amaçları arasında da boş gezen müritlere meslek kazandırmak ve onların iş hayatında yer almalarına katkıda bulunmak vardı. Bu cemiyeti destekleyen Muhibbân mecmuası ile Tasavvuf mecmuası arasında zaman zaman tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan anlaşıldığına göre devrin şeyhülislamını kendilerine başkan seçen Cemiyet-i Sufiye daha çok devletin resmî görüşü çerçevesinde faaliyet gösterirken Cemiyet-i Sufiye-i İttihadiye grubu daha geniş ve daha serbest bir ortam aramaktaydı.

İstanbul'da 1909 yılında yayınlanmaya başlayan bir başka tasavvufi dergi *Cerîde-i Sûfiyye* tarikat ve tasavvuf hayatını olumsuz yönde etkileyen "beşik şeyhliği"nin mahzurları üzerinde durmuş, ayrıca bir proje başlatarak tekke şeyhlerinden postnişini olduğu tekkenin tarihini yazıp göndermelerini ve bunları değerlendirip yayımlayacağını duyurmuştu. Ancak bu proje yarım kalmıştır.

II. TASAVVUFÎ HAYATIN TEŞKİLATLARI: TARİKATLAR VE TEKKELER

1. Halvetiye

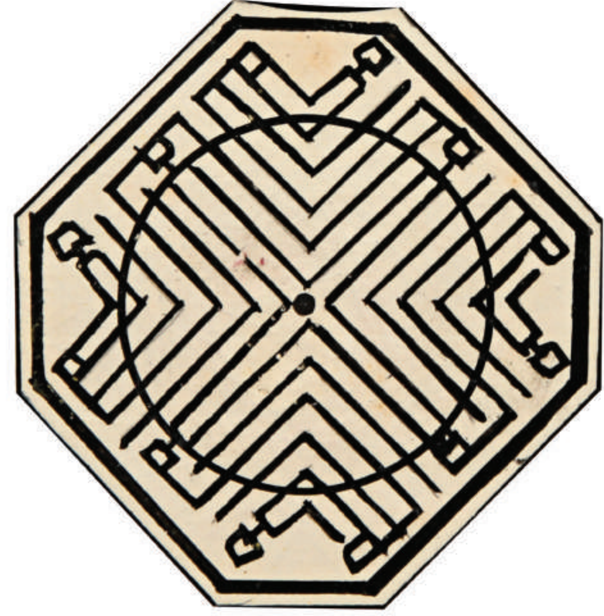
XIV. yüzyılın sonlarına doğru Azerbaycan'da kurulup gelişmiş, buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Anadolu topraklarına ilk olarak Amasya'da kurulan Gümüşlüoğlu Tekkesi Şeyhi Pir İlyas Amasî ile giren tarikatın Osmanlı'da geniş bir çevreye yayılışı, ikinci pir Seyyid Yahya-yı Şirvanî'nin (ö. 868 (1463-1464) Anadolulu halifeleri vasıtasıyla XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiştir.

İstanbul'da Halvetiye adına ilk faaliyet gösteren Şeyh Yahya-yı Şirvanî'nin Karamanlı Halifesi Alaeddin Rumî (Ali Halvetî ö. 1462-1463) olmuştur. Bir müddet Bursa'da faaliyet gösterdikten sonra İstanbul'a giden Şeyh Alaeddin, burada kısa sürede pek çok mürit edindi. Ona intisap edenler arasında başta Şeyhülislam Alaeddin Arabî Efendi olmak üzere birçok devlet adamı ve divan üyeleri de bulunmaktaydı. Ancak Fatih Sultan Mehmed bazı dedikodular sebebiyle şeyhin siyasi bir kalkışmaya sebep olabileceğinden endişe ederek ondan İstanbul'u terk etmesini istedi. Başşehirden ayrılan Alaeddin Rumî memleketi Karaman'a ulaştığında vefat etti.

Osmanlı asırları boyunca Halvetiye'den birçok kol ve şube ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ona "tarikatlar fabrikası" denilmiştir. Sünbül Sinan, Sinan-ı Ümmî, Nureddin Cerrahî, Hüsameddin Uşşakî, Mehmed Nasuhî, Mehmed Raufî gibi birer kol kurucusu olan ve İstanbul'dan tarikatlarını neşreden çok sayıda tarikat pîri bulunmaktadır. İstanbul'da kurulan Halvetî tekkeleri ile ilgili yapılan listelerde farklı rakamlar verilmekle birlikte 110 mekânın Halvetiye tekkesi olarak faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunların 27 adedi için herhangi bir kol ismi zikredilmeden doğrudan "Halvetî Tekkesi" olarak kaydedildiği görülürken, 25'i Sünbüliye, 24'ü Şabaniye, 15'i Cerrahiye, 5'i Uşşakiye, 5'i Gülşeniye, 4'ü Sinaniye tekkesi olarak kaydedilmiştir. Elbette dönemsel olarak bazı tekkeler Halvetiye içerisinde el değiştirdiği için bu sayılar asırlara göre değişiklik gösterecektir.

Çelebi Halife ve Koca Mustafa Paşa Dergâhı

Şeyh Alaeddin'den sonra İstanbul'da Halvetiye adına faaliyet Çelebi Halife diye bilinen Cemal Halvetî (ö. 1494) ile başlamıştır. Yahya-yı Şirvanî'nin Erzincanlı halifesi Pir Muhammed'in yanında yetişen Çelebi Halife, İstanbul'dan önce Amasya'da faaliyet göstermiş, burada kendisine Amasya Valisi Şehzade Bayezid de (Sultan



17- Halvetiyye (Sünbülî, Şabanî, Uşşakî, Gülşenî, Bayramî, Cerrahî) gülü (*Mecmûa*)

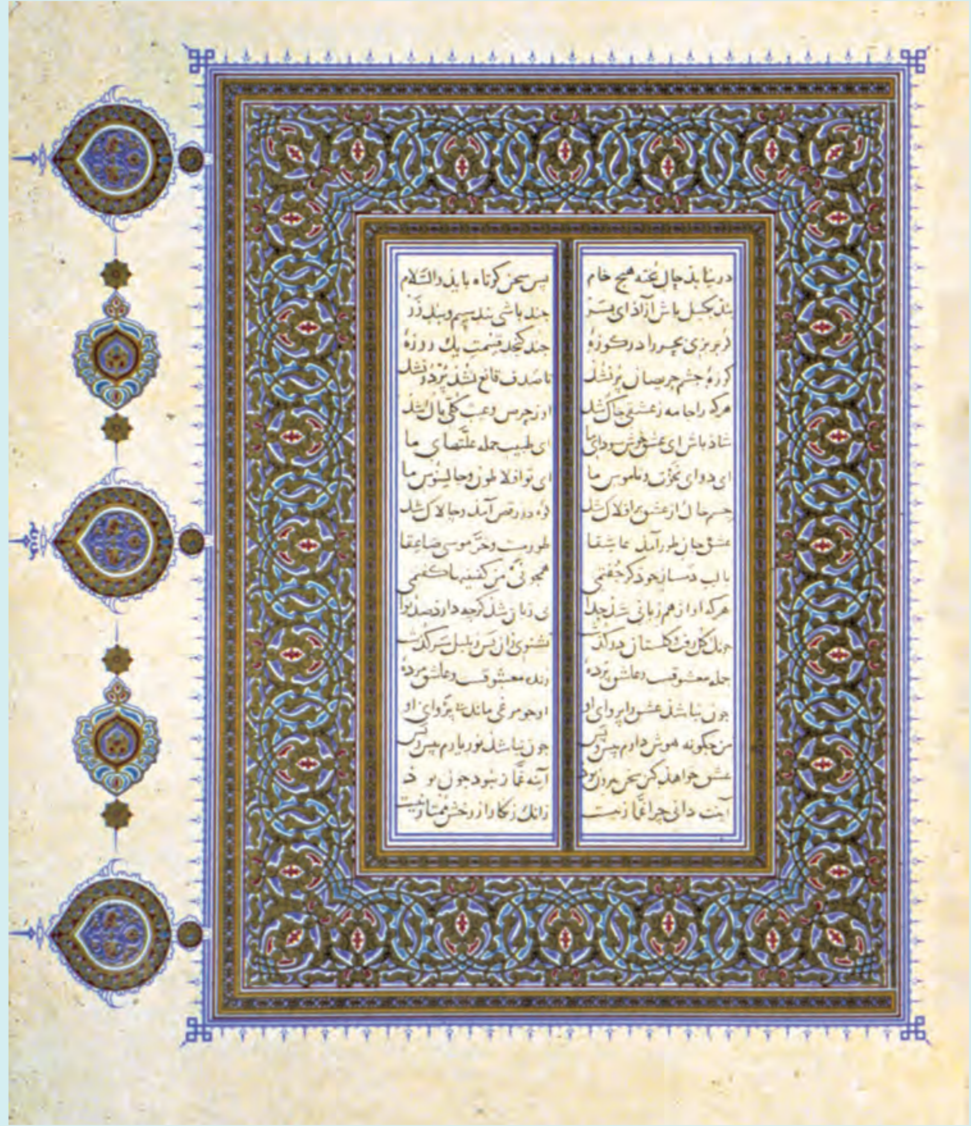
II. Bayezid) intisap etmişti. Bayezid tahta geçtikten sonra Çelebi Halife padişahın daveti ile İstanbul'a geldi ve bir müddet Ayvansaray'da Gül Camii'nin yanında faaliyet gösterdi. Daha sonra müritlerinden Sadrazam Koca Mustafa Paşa'nın harap bir kiliseden tekkeye dönüştürdüğü binaya yerleşti. Koca Mustafa Paşa Dergâhı olarak anılan bu bina İstanbul'da ilk Halvetî tekkesi olması bakımından Halvetiye'nin İstanbul'daki diğer bütün kollarınca "âsitane", yani merkez tekke olarak kabul edilmiştir. Burada faaliyeti sırasında II. Bayezid tarafından iki kez ziyaret edilen Çelebi Halife, İstanbul'da meydana gelen veba salgınının ortadan kalkması için sultanın arzusu üzerine Kâbe'de dua etmek için kırk dervişi ile beraber yola çıkmış, ancak yolculuğu sırasında Mekke'ye ulaşamadan vefat etmiştir.

Çelebi Halife hayatta iken halifelerinden Kasım Çelebi'yi (ö. 1518) bâbüssaâde ağalarından Karabaş Mustafa Ağa'nın Tophane'de yaptırdığı tekkeye (Karabaş Tekkesi) şeyh olarak göndermiş, Kasım Çelebi burada bir müddet faaliyet gösterdikten sonra Sadrazam Atik Ali Paşa'nın Çemberlitaş'ta yaptırdığı zaviyeye (Ali Paşa Zaviyesi) geçmiştir. Aynı zamanda Fatih devrinin ileri gelen âlimlerinden olan Kasım Çelebi vefatına kadar irşat faaliyetini burada sürdürmüş, kendisinden sonra makamına halifelerinden Karabaş Ramazan Efendi (ö. 1545 veya 1556) oturmuştur. Rüya tabirinde mahir olduğu bildirilen Ramazan Efendi'den sonra ise yerine halifesi Sarhoş Bâlî Efendi (ö. 1572-1573) geçmiştir. Aşk ve tevhit şarabıyla mest olduğu için "Sarhoş" diye anılan Bâlî Efendi daha sonra Şehzadebaşı'nda bulunan

İSTANBUL'DA MESNEVÎHANLIK GELENEĞİ VE MESNEVÎHANELER

HÜR MAHMUT YÜCER

Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Türk kültür hayatına etkisi, adına izafe ile yaygınlaşan Mevlevîlik tarikatı ile sınırlı değildir. Bize bıraktığı en önemli mirası olan *Mesnevî*, okunarak, yazılı ve sözlü şerh edilerek toplumda geniş ve derinlikli bir etki alanı inşa etmiştir. *Mesnevî*'yi ruhuna uygun olarak okutan, zaman zaman şerhlerle açıklayan kimselere mesnevîhan, Mevlevîhane dışında okutulan mekânlara ise mesnevîhane veya darülmesnevî denilmiştir. İstanbul'da bu adla açılan mekânlara daha çok XIX. yüzyılda rastlanmaktadır. İstanbul'da *Mesnevî*'nin okunduğu mekânlar başta Mevlevîhaneler olmak üzere selatin camileri, darülmesnevîler ve padişah sarayı olmuştur. Bunun yanında *Mesnevî;* Nakşî, Halvetî, Kadirî gibi benzeri tarikatlara ait mekânlarda veya özel gruplar içerisinde de okunagelmiştir. Mesnevîhan, haftanın belirli günlerinde, *Mesnevî* şerh ederek Mevlana'nın gönül, fikir ve sanat dünyasını insanların istifadesine sunmuş, böylece onun etrafında zarif ve ince bir kişiliğe sahip arif ve aydınlar grubu oluşmuştur. İstanbul Mevlevîhanelerinde her devirde *Mesnevî* okunmuş, çok sayıda mesnevîhan yetişmiştir. Mesela Galata Mevlevîhanesi'nde İsmail Ankaravî ve Şeyh Galib Dede, Yenikapı Mevlevîhane'sinde Osman Selahaddin Dede, Mehmed Celaleddin Efendi (ö. 1908) ve Şeyh Abdülbaki Efendi bunların bazılarıdır. *Mesnevî*'nin farklı irfan muhitlerine mensup mesnevîhanlar vasıtasıyla şerh edilmesi, Mevlana'nın ferdin iç âlemine ait tanımlama, tercih, çatışma ve izahlarının, tehlikelere karşı kurtuluş reçetelerinin hemen bütün halka mal olmasını sağlamıştır. Bu durum onlara kendilerine yönelik bir dinginlik ile birlikte enerji katmıştır. Bu nedenle Yahya Kemal Türklerin Viyana kapılarına nasıl gittiğine dair bir soruya "Türkler Viyana kapılarına kılıçla mı gitti zannediyorsunuz? Hayır, Osmanlı Viyana kapılarına bulgur pilavı yiyerek ve *Mesnevî* okuyarak gitmiştir." cevabını vermiştir. Bu cevap onların mütevazılığına ve irfan kaynaklarına işaret etmektedir.



1- Mesnevî'den müzehhep bir sayfa

İstanbul'da XVIII. yüzyılın önemli Nakşibendî-Müceddidî sufilerinden Mehmed Emin-i Tokadî (ö. 1745), eserlerinde sık sık *Mesnevî*'den beyitler iktibas etmiş ve özellikle bir beyti müstakil risale hâlinde şerh etmiştir. Yine Tokadî'nin halifesi Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi (ö. 1788), *Mesnevî*'den bazı beyitleri şerh etmiştir. İstanbul'da Nakşî-Mesnevîhan olarak dikkatlerimizi çeken en önemli şahsiyet Neccarzade Mustafa Rıza Efendi'dir (ö. 1746). Neccarzade'nin muhitiyle Nakşî çevrelerde *Mesnevî*'ye olan ilgi daha belirgin hâle gelmiştir. Neccarzade, 1712'de

Altuncu/Altuncuzade Tekkesi'nde (Kurşunlu Türbe Zaviyesi) faaliyetine devam etmiştir. Bâlî Efendi de şeyhi Ramazan Efendi gibi rüya yorumunda uzmandı ve medrese tahsilini bitirmiş bir müderris olarak müderrislik de yapıyordu. Ramazan Efendi'nin bir diğer halifesi Mehmed Efendi (ö. 975 (1567-1568)), müritleri arasına katılan Yeniçeri Ağası Ferhad Ağa'nın Yedikule'de yaptırdığı zaviyede faaliyet göstermekteydi. Bu önemli müritinden dolayı Mehmed Efendi "Ferhad Paşa şeyhi" diye tanınmıştı.

Kasım Çelebi'nin bir diğer halifesi Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 1553) de bir müddet Zeyrek Camii bitişiğindeki Semerci İbrahim Efendi Tekkesi'nde (Akşemseddin Tekkesi) faaliyet göstermiş, daha sonra memleketi Sofya'ya giderek faaliyetlerini orada sürdürmüştür. Halifelerinden Nureddinzade diye bilinen Filibeli Mustafa Muslihuddin (ö. Mart 1574), Kanunî Sultan Süleyman ve son sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'ya zikir telkin eden şeyhlerdendir. Küçük Ayasofya Tekkesi'nde faaliyet gösteren Nureddinzade için Sokullu Mehmed Paşa Kadırga'da yaptırdığı külliyede bir tekke kurdurmuş, şeyhin tekke bitmeden vefat etmesi üzerine posta, Bâlî Efendi'nin bir başka halifesi Kurt Mehmed Efendi (Mehmed b. Ömer, ö. 1589) oturmuştur.

Çelebi Halife'nin yetiştirdiği halifelerden Sinaneddin Yusuf Erdebilî (ö. 1544) ise Ayasofya Camii yakınında kurduğu tekkesinde vefatına kadar faaliyet göstermiş, kendisinden sonra yerine "Erdebilîzade" diye tanınan oğlu Mehmed Efendi (ö. Temmuz 1566) geçmiştir.

Sünbül Sinan ve Sünbüliye

Çelebi Halife'den sonra Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda makamına halifesi Sünbül Sinan (Sinaneddin Yusuf, ö. 1529) geçti. Medrese tahsilini de tamamlamış olan Sünbül Efendi döneminde devlet ileri gelenlerinin tarikata alakaları devam etmiş, Koca Mustafa Paşa Dergâhı II. Bayezid ve birçok defa olmak üzere Yavuz Sultan Selim ile Kanunî Sultan Süleyman tarafından ziyaret edilmiştir. Sünbül Efendi dergâhtaki faaliyetlerinin yanı sıra cuma günleri Ayasofya ve Fatih camilerinde vaaz etmekte, vaazların ardından dervişleriyle Halvetî devranı icra etmekteydi. Yavuz Sultan Selim yaptırdığı caminin açılış merasimi sırasında vaaz etme görevini ona vermişti. Sünbül Efendi'nin cenaze namazı Fatih Camii'nde Şeyhülislam Kemalpaşazade tarafından kıldırıldı ve dergâhın haziresine defnedildi. Türbesi İstanbul'un en önemli ziyaretgâhlarından biridir.

Sünbül Sinan ile birlikte İstanbul'da Halvetiye'nin Sünbüliye kolu meydana gelmiş ve bu kol çoğunluğu Fatih ilçe sınırları içinde olmak üzere zamanla yirmi beşi aşkın dergâhta temsil edilmiştir. Bu tekkelerden on tanesi XVI. yüzyılda, ikisi XVII. yüzyılda, ikisi XVIII. yüzyılda, üçü XIX. yüzyılda faaliyete başlamış, diğerleri ise başka tarikatlardan Sünbüliye'ye geçmiştir. Bunlardan üç tanesi XIX. yüzyılın sonlarına doğru tamamen yıkılarak ortadan kalkmıştır. İstanbul'da Sünbülî ayininin yapıldığı bilinen tekkelerden bir kısmı şunlardır: Aksaray'da Alaettin Tekkesi, Yedikule'de Hacı Evhat Tekkesi, Balat'ta Ferruh Kethüda Tekkesi, Davutpaşa'da Şah Sultan Tekkesi, Samatya'da Hacı Kadın Tekkesi, Çarşamba'da Mehmet Ağa Tekkesi, Aksaray'da Kara Mehmet Tekkesi, Silivrikapı'da Saffetî Tekkesi, Fındıkzade'de Koruk/Koruklu Tekkesi, Kocamustafapaşa'da İmrahor ve Ramazan Efendi tekkeleri, Tophane'de Karabaş Tekkesi, Yavuzselim'de Yavsî Baba Tekkesi, Fındıklı'da Keşfî Cafer Efendi Tekkesi, Sirkeci'de Yorganî Tekkesi, Sultanahmet'te Sinan Erdebilî Tekkesi, Draman'da Tercüman Yunus Tekkesi, Mevlanakapı'da Mimar Acem Tekkesi, Eyüp'te Balçık ve Şah Sultan tekkeleri.

Merkez Efendi ve Merkez Efendi Külliyesi

Sünbül Efendi'den sonra dergâhta yerine halifesi Merkez Efendi (Musa Muslihuddin, ö. 1552) geçti. Sünbül Efendi'ye intisap etmeden önce Merkez Efendi'nin İstanbul'da ileri gelen şeyhlerin sohbetlerine katıldığı, ancak devran ile zikir yaptırması ve vahdet-i vücud görüşünü benimsemesi sebebiyle Sünbül Efendi'den uzak durduğu belirtilir. Merkez Efendi bu sırada Fatih'te "Mirza Baba Tekkesi", "Etyemez Tekkesi" ya da "Karabıçak Veli Tekkesi" gibi adlarla anılan tekkenin şeyhi Mirza Baba'ya mürit olmuş ve onun kızıyla evlenmişti. Bir ara gördüğü ilginç bir rüyayı güvendiği şeyhlerden hiçbirisi tam olarak yorumlayamamış, ancak Sünbül Efendi bir başka rüyasında yanına gelerek rüyayı tabir etmiştir. Bunun üzerine şeyhe karşı olumsuz tutumunun yanlış olduğu kanaatine vardı ve ona mürit oldu. İntisaptan sonra Sünbül Efendi'nin kendisine "Sizler... Bu dairemizin merkezi olup..." şeklinde devam eden iltifatı sebebiyle "Merkez" lakabını aldığı anlaşılmaktadır.

Evli olduğu için tasavvuf eğitimini dergâhta kalmadan evinden gelip giderek tamamlayan Merkez Efendi, Sünbül Efendi'den hilafet aldıktan sonra ilk olarak Aksaray'da Koğacı Dede Tekkesi veya Sevindik Dede Tekkesi adıyla anılan Halvetî tekkesinde posta oturdu. Ardından Kanunî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın, Manisa'da yaptırdığı külliyedeki tekke için şeyh istemesi üzerine Sünbül Efendi tarafından buraya gönderildi. Merkez Efendi'nin burada yaptığı etkili

Beşiktaş'ta kendi adına tanzim ettirdiği Sinan Paşa Tekkesi'nde postnişin olmuş, bu dönemde Beşiktaş Mevlevîhanesi postnişini Mesnevîhan Mehmed Memiş Efendi'den (ö. 1723) *Mesnevî* okuyarak icazet almıştır. Dergâhta Nakşî-Müceddidî adabına uygun olarak Hatm-i Hâcegân, Celvetî usulüne göre cehrî zikir icra ederken halka açık *Mesnevî* dersleri yapmıştır. Tekkesi her meşrepten ulema ve urefanın sohbet mekânı olmuştur.
Neccarzade'nin vesilesiyle irfana uyanan Mehmed Âgâh (ö. 1770), bu neşveyi devam ettirerek bu yolda büyük bir yer açan, daha sonra Bursa'daki Eminiyye Tekkesi'ni kuracak olan Mehmed Emin Kerkükî'yi (ö. 1813) yetiştirmiş, vefatında Galata Mevlevîhanesi'nin haziresine defnedilmiştir. Kerküklü Emin Efendi'nin hepsi de mesnevîhan olan İstanbul'daki halifeleri arasında Hoca Neş'et Efendi (ö. 1807), Hatuniye Tekkesi Şeyhi Hoca Selim Efendi (ö. 1812), Selimiye Tekkesi Şeyhi Ali Behçet Efendi (ö. 1822) Hoca Hüsameddin Efendi, Mustafa Vahyî Efendi (ö. 1868) ve Keşfî Efendi gibi kimseler bulunmaktadır. Bunların *Mesnevî*'ye özel önem vermeleri, ömür boyu *Mesnevî* okutmaları, Nakşî ve Mevlevî ögelerden oluşan özel bir yol tutmaları bunları diğer Nakşîlerden ayırıcı unsurlar olmalıdır. Burada hemen şunu da belirtmek gerekir ki bu Nakşîler Mevlevîleşmemiş, belki Mevlanalaşmışlardır, yani Mevlevî adap ve erkânını uygulamamış, ama Mevlana'nın eseri olan *Mesnevî*'den feyz almışlardır. Üsküdar'da Ali Behçet Efendi, uzunca bir süre Selimiye Tekkesi'nde irşat hizmetlerini ifa etmiş ve burayı âdeta bir mesnevîhaneye dönüştürmüş, Üsküdar'ın irfan hayatına ışık olmuştur. Kendisinden sonra Üsküdar'daki *Mesnevî* okuma



2- Galata Mevlihanesi bahçesinde yer alan Şeyh Galib'in türbesi

geleneği, çok sayıdaki halifesi tarafından devam ettirilmiştir. Mesela, halifelerinden olan ve aynı zamanda o devrin Meclis-i Meşayih reisliğini yapan Hafız Feyzullah Efendi (ö. 1867) aynı zamanda kendi tekkesinde *(Mesnevîhane Tekkesi)* mesnevîhanlık yapmıştır. Ali Behcet Efendi'ye intisap eden çok sayıda devlet adamı olmakla birlikte kadın mesnevîhanlardan Şerife Hanım (ö. 1908) da onun yetiştirdiği kişiler arasında dikkat çeker.
Avrupa yakasında ise zikredilmesi gereken iki önemli isim ve iki önemli mekân vardır: Bunlardan ilki Murad Molla Dergâhı Şeyhi Mehmed Murad Efendi'dir (ö. 1848). Murad Efendi, Fatih Çarşamba'da 1844'te tekkesinin yanında darülmesnevîyi kurmuş, darülmesnevînin açılışında devrin padişahı Sultan Abdülmecid hazır bulunmuştur. Açılış merasiminde birçok talebe ile birlikte Mehmed Murad Efendi'den *Mesnevî* dersleri alan Cevdet Paşa'ya mesnevîhanlık icazeti verilmiştir.
Avrupa yakasında ikinci mesnevîhane, Hüsameddin Efendi'nin (ö. 1864) 1813'ten itibaren Eyüp Hatuniye Dergâhı'nda *(Hatuniye, Hatunî, Karılar Tekkesi) Mesnevî* okutmasıyla oluşmuştur. Hoca Hüsameddin Efendi, 1863 senesinde hastalığı iyice ilerlemiş olmasına rağmen dersleri bırakmayarak üçüncü *Mesnevî* hatminin sonunda, doksan üç yıllık bir hayat, binlerce muhibban bırakarak ebedî âleme intikal etmiştir. Bu nedenle haklı olarak "mesnevîhan-ı şehîr" namıyla ünlenmiştir. Ondan Midhat Paşa ve Cevdet Paşa gibi çok sayıda devlet adamı istifade etmiştir.



18- Sağdan sola, yukarıdan aşağıya: Sünbülî kırk dilimli Halvetî tacı, Şemsî Sivasî kırk dilimli bedahe işlemeli Halvetî tacı, Şabanî kırk dilimli Halvetî tacı (*Mecmûa*)

sohbetlerine Şehzade (Kanunî) Süleyman'ın da katıldığı ve zaman zaman duygulanarak ağladığı belirtilir.

Merkez Efendi, Sünbül Efendi'nin vefatından on gün sonra Manisa'dan İstanbul'a geldi. Dergâha vardığında önce kendisiyle kimsenin ilgilenmediği, ancak daha sonra posta oturmaya en uygun halife olduğu anlaşılarak ona biat edildiği belirtilir. Kaydedildiğine göre Sünbül Efendi'nin müritlerinden olan ve Merkez Efendi'den sonra onun yerine geçen Yakub Efendi, kimin şeyhliğe layık olduğunu anlamak için "istihare" yapar. Gece rüyasında yüksek bir yere kürsü konduğunu ve herkesin burada konuşacak kişiyi beklediğini görür. O sırada Merkez Efendi'nin yeşil bir sarıkla kürsüye çıkmakta olduğunu fark eder; şeyh kürsüye oturduğunda başındaki sarık siyaha dönüşür. Bu esnada birisinin yüksek sesle "Yeşil şeriat, siyah tarikat suretidir. Bu zatın şeriatı da tarikatı da mamurdur." şeklinde bağırdığını işitir. Şeyh kürsüde Kur'an-ı Kerim'den Tâhâ suresini tefsir eder. "Tâhâ" Hz. Peygamber'in (a.s.) isimlerinden olması sebebiyle bu rüya Merkez Efendi'nin Muhammedî yolda irşat için salahiyetli olduğu şeklinde yorumlanır.

Merkez Efendi'nin Kanunî Sultan Süleyman ile Manisa'da başlayan yakın ilişkisi İstanbul'da devam etti. Padişah 1537'de Korfu seferine çıkarken bir hatt-ı hümayunla onu ordu şeyhi olarak tayin etti. Sultanın ondan söz ederken sevgisinden dolayı "Bizim Merkez" dediği nakledilir. Bazı kayıtlardan Merkez Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan ile çok uzun sürmeyen bir evlilik yaptığı ve bu evlilikten oğlu Ahmed Çelebi'nin doğduğu anlaşılmaktadır.

Merkez Efendi, Manisa'ya gitmeden önce, 1514 tarihinde Topkapı civarındaki surların dışında, Osmanlı döneminde adı Mevlevîhane Yenikapısı olan Mevlanakapı'nın karşısında bir tekke yaptırmıştır. Tekkenin yanında şifalı olduğuna inanılan suyun da Merkez Efendi tarafından bulunduğu ve ardından oraya bir hamam yapıldığı belirtilmektedir. Merkez Efendi, Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nın şeyhliğini yürüttüğü sırada zaman zaman bu tekkenin çilehanesinde halvete girmiştir. Şah Sultan, Merkez Efendi'nin yaptırdığı bu tekkeyi vakıflarla donatmış, Mimar Sinan eliyle cami-tevhithaneyi yeniden inşa ettirmiştir. Vefatından sonra Merkez Efendi'nin buraya defnedilmesi ve kabri üzerine türbe yapılmasıyla Yenikapı'daki tekke, müştemilatı ile birlikte tam teşekküllü bir tarikat merkezi olarak İstanbul'un en itibarlı ziyaretgâhlarından biri hâline gelmiştir. Boş bir arazi iken kısa sürede çevresi dolan bu mahal, halk arasında bölgenin "merkez vilayeti" diye anılır olmuştur.

Bir Halvetiye mensubu olarak Şah Sultan'ın tarikatın yaygınlaşması için önemli maddi destek sağladığı, bu çerçevede Eyüp'ün Bahariye kıyısında ve Davutpaşa'da birer cami ve zaviye yaptırdığı kaydedilmektedir. Merkez Efendi Eyüp'teki zaviyeye önce halifelerinden Gömleksiz Mehmed Efendi'yi, onun 1544'te vefatı üzerine Seyyid Abdülhâlık Efendi'yi, Davutpaşa'daki zaviyeye Şah Sultan'ın arzusu üzerine Yanya'daki Yakub Efendi'yi, kendi yaptırdığı Yenikapı haricindeki zaviyeye de damadı Seyyid Muslihuddin'i tayin etmiştir. Merkez Efendi'nin ayrıca tarikat faaliyetleri için değişik yerlere gönderdiği başka halifeleri de vardır. Bunlardan oğlu Ahmed Çelebi Üsküdar Nakkaştepe'de bulunan Baba Nakkaş Tekkesi'ne, Köse Muhyiddin Efendi İstinye'de Odabaşı Camii'nin yanında kendisinin yaptırdığı zaviyeye, Antalya Finikeli Abdi Efendi önce İstanbul İncekeze'de Sultan Beyazıt Camii'nin yanındaki zaviyeye, oradan Fatih'te bulunan Mimar Acem Tekkesi'ne, Karamanlı Ahmed Çelebi Fatih'te Tercüman Yunus Zaviyesi'ne (Dırağman Tekkesi) göndermiştir.

Hüsameddin Efendi'den sonra *Mesnevî* derslerini ve tarikat zikirlerini halifesi ve manevi evladı Mustafa Vahyî Efendi (ö. 1878) aynı minval üzere devam ettirmiştir. İstanbul'da *Mesnevî* okutulması vakfiyelerde de yer almıştır. Damat İbrahim Paşa, yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve *Mesnevî*'nin okutulmasını da vakıf şartları arasında zikretmiş, bu şekilde *Mesnevî* tekkelerden sonra medreseye de girmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren mesnevîhanlık camilere taşınınca *Mesnevî* dersleri halka yönelik vaazlar hâlini almıştır. Nitekim Ahmed Avni Konuk daha çok *Mesnevî* şerhi ile ön plana çıkarken Üsküdar'ın son mesnevîhanlarından Ahmed Remzi Dede (ö. 1944) Beyazıt, Sultan Mustafa ve Üsküdar Yeni camilerinde *Mesnevî* dersleri okutmuştur. Fatih Camii'nde ise Mehmed Esad Dede'den (ö. 1911) sonra Karahisarlı Ahmed Efendi, onun ölümünün ardından Tahirülmevlevî (ö. 1951) haftada bir gün *Mesnevî* okutmuştur. Mehmed Akif Ersoy, yarım asra yakın Fatih Camii'nde *Mesnevî* okutan Selanikli Esad Dede'nin derslerine katılanlardandır. Mesnevîhanlık geleneğini Tahirülmevlevî'den sonra onun öğrencilerinden Şefik Can (ö. 2005) İstanbul'da devam ettirmiştir. Hâlen cami, medrese ve tekkelerde olmasa da bazı özel muhitlerde *Mesnevî* okutma geleneği sürdürülmektedir.





3- Mevlevi Şeyhi (solda) ve Mevlevi dervişi (sağda) (d'Ohsson)

KAYNAKLAR

Ceyhan, Semih, "Tahirü'l-Mevlevi'nin Mahfil Dergisindeki Hatıratı Işığında Mesnevihan Selanikli Mehmed Esad Dede", *Tasavvuf*, 2010, sy. 26, s. 25-70.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 321-322.

Güngör, Zülfikar, "Son Mesnevîhânlardan Tahirü'l-Mevlevî ve Mevlevîlik Hakkındaki Bazı Görüşleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, yıl 9, sy. 3, s. 173-186 (www.dinbilimleri.com).

Kemikli, Bilal, "Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, yıl 16, sy. 2, s. 1-20.

Kemikli, Bilal, "Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevîhanlık Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2010, c. 2, s. 609-620.

Kemikli, Bilal, "Üsküdar'da Bir Mesnevihan: Ali Behçet Efendi ve Muhiti", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V: 1-5 Kasım 2007: Bildiriler*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2008, c. 2, s. 231-238.

Öcalan, Hasan Basri, "Bursada Bir Mesnevihan: Mehmed Emin Kerkûki", *I. Uluslarası Mevlâna, Mesnevi ve Mevlevihâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2001-Manisa)*, Manisa 2002, s. 147-160.

Şimşek, Halil İbrahim, "Mesnevîhân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccâr-Zâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri", *Tasavvuf*, Mevlânâ özel sayısı, 2005, yıl 6, sy. 14, s. 159-178.

"Yaşayan Son Mesnevîhan Şefik Can, Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevilik/ Şefik Can ile Mülakat", *Tasavvuf*, Mevlânâ özel sayısı, 2005, yıl 6, sy. 14, s. 823-861.

Yücer, Hür Mahmut, "Eyüp'te Hâtûniye Tekkesi ve Tenşîtü'l-Muhibbîn bi Menâkıb-ı Hâce Hüsâmeddin", *Tasavvuf*, 2003, sy. 10, s. 219-251.






19- Sağdan sola, yukarıdan aşağıya: kırk dikişli/dilimli Cerrahî ve Sinaniye tacı (*Mecmûa*)




20- Uşşakî tacı (*Mecmûa*)

Merkez Efendi, Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda bulunmakla birlikte zaman zaman diğer tekkeleri de dolaşıyordu. Ayrıca Fatih ve Ayasofya camilerinde vaazlar vermekteydi. Çocukluğundan beri namazını geçirmediği için "sahib-i tertib" olan Merkez Efendi, namazın cemaatle kılınması üzerinde çok dururdu. Gerek İstanbul'da gerekse Anadolu'da seyahatleri sırasında merkebiyle halkın ayağına giderek dinin emir ve yasaklarından söz eder, mektepte okuyan çocuklarla karşılaştığında onlara hediyeler vererek sevindirir, tarlada çiftçileri gördüğünde hayvanlara kötü muamele yapmamaları hususunda onları uyarırdı. Farelere acıdığı için evinde kedi beslemediği nakledilir. Cenazesi Fatih Camii'nden kaldırıldı. Namazını kıldıran Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin onun hakkında "Dünyada riyasız bir bu kimseyi görmüştük." dediği ve "Dairesin Merkez'in nur ide Allah" terkibini vefatına tarih düşürdüğü nakledilmektedir.

Cemaleddin İshak Karamanî ve Zeyrek-Fındıkzade-Sütlüce tekkeleri

İstanbul'da Halvetiye adına faaliyet gösteren bir başka Şeyh Cemaleddin İshak Karamanî (ö. 1527) olmuştur. Yahya-yı Şirvanî'nin halifelerinden Habib Karamanî'nin yanında yetişen Cemaleddin İshak Karamanî adına, daha sonra sadrazamlığa kadar yükselen akrabası Vezir Pîrî Mehmed Paşa tarafından Zeyrek, Fındıkzade ve Sütlüce'de olmak üzere üç tekke yaptırıldı. Zeyrek'teki tekkenin adı kaynaklarda Cemalî Halife Tekkesi ya da Pîrî Paşa Zaviyesi şeklinde geçtiği gibi Kara Pîrî Paşa Camii veya Soğukkuyu Camii şeklinde de geçmektedir. Bu tekkeye ait vakfiyenin 1517 tarihini taşıması, binanın 1517'de tamamlanmış durumda olduğunu göstermektedir. 1521 yılı civarında yaptırılan Fındıkzade'deki tekke kurucusuna nispetle Pîrî Paşa Tekkesi diye bilindiği hâlde, 1715'te postnişin olan Şeyh Mehmed Fahri ve halifesi Mehmed Şeyhî efendilerin oturdukları mahalleye nispetle "Koruklu" lakabıyla tanınmaları sebebiyle daha sonra Koruklu veya Koruk Tekkesi diye anılmıştır. İnşa tarihi tespit edilemeyen Sütlüce'deki tekke ise kayıtlarda Şeyh İshak Cemaleddin Karamanî Tekkesi şeklinde geçmektedir. Cemaleddin İshak Karamanî'nin pîrdaşı Nakkaş Baba ise tekkesini Üsküdar Kuzguncuk'ta bugün kendi adıyla anılan tepeye (Nakkaştepe) kurmuş ve ölünceye kadar irşat faaliyetini burada sürdürmüştür. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran zaferi akabinde Tebriz'i aldıktan sonra İstanbul'a getirdiği sanatkârlardan olan Nakkaş Baba, muhtemelen geçimini ve zaviye giderlerini karşılamak üzere ziraatla da meşgul oluyordu. Kendisinden sonra yerine oğlu Derviş Çelebi (ö. 1560) geçmiştir.

İbrahim Gülşenî ve Gülşeniye

Halvetiye'nin ana kollarından Rûşeniye'nin Gülşeniye şubesini kuran İbrahim Gülşenî (ö. 1534) esasen tarikatını İstanbul dışında; Tebriz ve Kahire'de yaymıştır. Ancak Kahire'de faaliyet gösterdiği sırada Sadrazam İbrahim Paşa'nın şeyhin isyana kalkışabileceğine dair şüpheleri yüzünden Kanunî Sultan Süleyman zamanında İstanbul'a getirilmiştir. Şeyh altı ay başkentte ikamet ettikten sonra somut hiçbir delil bulunamayınca en son padişahla görüştürülmüş ve kendisinden özür dilenerek Kahire'ye dönmesine izin verilmiştir. Kanunî'nin bu görüşme sırasında çok etkilendiği şeyhe İstanbul'da kalmasını teklif ettiği, ancak onun yaşlılığını ileri sürerek bu teklifi kabul etmediği, bunun üzerine padişahın İstanbul'da bir halifesini bırakmasını rica ettiği, şeyhin de Hasan Zarifî'yi halife olarak bıraktığı belirtilmektedir. Mısır'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrılacağı zaman Kanunî tarafından

Gülşenî şerefine ulema ve meşayihe sarayda bir ziyafet verilmiştir. Gülşenî'nin Kanunî'ye bir "isim" telkin ettiği ve padişahın "O 'ismi' her ne niyetle okusam husule gelir." dediği kaydedilir. Sadrazam İbrahim Paşa'nın delil elde etmek için Gülşenî'nin sohbetlerini dinlettiği âlimlerden Şeyhülislam Kemalpaşazade, şeyhle ayrıca özel olarak da görüşmeler yapmış ve ondan etkilenerek müridi olmuştur. İbrahim Gülşenî'nin İstanbul'da bıraktığı halifesi Şeyh Hasan Zarifî'ye (ö. 1569-1570) Kumkapı'da kiliseden bozma bir mescit tahsis edildi ve devlet hazinesinden maaş bağlandı. Bir yeniçeri tarafından da mescidin mihrabı önündeki boş arsaya zaviye ve etrafına hücreler yaptırılıp vakıfları tanzim edildi. Bir müddet sonra burası depremde yıkılınca Sadrazam İbrahim Paşa'nın hanımlarından Muhsine Hatun tarafından aynı yere yeniden cami ve zaviye yaptırıldı ve vakıfları düzenlendi.

Şeyh Hasan Zarifî tarafından Gülşeniye adına Rumelihisarı'nda bir tekke daha kurulmuştur. Durmuş Dede Tekkesi olarak bilinen bu tekke, XVIII. yüzyılda Halvetiye'nin Cerrahiye koluna intikal etmiştir. İstanbul'da kaydedilenlerden başka Gülşeniye adına en az beş tekke daha kurulmuştur. Bunlar Şehremini'nde Hulvî Efendi Tekkesi, Silivrikapı'da Peyk Dede Tekkesi, Edirnekapı'da Sarmaşık Tekkesi, Balat-Eğrikapı'da Gürcü Ali Efendi Tekkesi ve Tatar Efendi Tekkesi. Bu tekkelerin bir kısmı zamanla başka tarikatların tasarrufu altına girmiş, bunlar dışındaki bazı tekkeler de başka tarikatlardan Gülşeniye'ye intikal etmiştir.

İbrahim Ümmî Sinan ve Sinaniye

İstanbul'da Halvetiye adına faaliyet gösteren şeyhlerden bir diğeri İbrahim Ümmî Sinan'dır (ö. 1568). Halvetiye tarikatında "orta kol" diye anılan Ahmediye'nin dört şubesinden biri olan Sinaniye'nin (diğerleri Ramazaniye, Uşşakıye, Mısriye) kurucusu Ümmî Sinan, bir süre Manisa ve Uşak çevresinde faaliyet gösterdikten sonra İstanbul'a geldi. 1551 yılında Şehremini'nde yaptırdığı tekkede (Ümmî Sinan Tekkesi) vefatına kadar irşat faaliyetini sürdürdü. Bazı kaynaklarda bu tekkenin Kanunî Sultan Süleyman tarafından yaptırılarak şeyhin buraya davet edildiği kaydedilmiştir.

İstanbul'da Sinaniye adına en az beş tekke kurulmuştur. Şehremini'ndeki tekkede Ümmî Sinan'ın ardından yerine damadı Mir Ali Alemdar geçmiş, XIX. asrın başlarında posta oturan şair Mustafa Zekaî Efendi'den (ö. 1812) sonra bu tekke Zekaî/Zekaîzade Tekkesi adıyla anılmıştır. Tekkenin haziresinde defnedilen Zekaî Efendi halk arasında Oruç Baba diye tanınmış, ramazanın ilk günü kabrinin çevresinde toplanılarak iftar etmek bir gelenek hâlini almıştır. Sinaniye'nin ikinci tekkesi yine Şehremini'nde Ümmi Sinan Tekkesi'nin yakınında kurulmuştur. İlki gibi Ümmî Sinan'ın adıyla anılmakla birlikte zikir gününden dolayı Pazar Tekkesi diye de bilinen bu tekkeyi Ümmî Sinan'ın ilk halifesi Harîrî Mehmed Efendi yaptırmıştır. Eyüp Düğmeciler'de Ümmî Sinan'ın bir diğer halifesi Nasuh Efendi tarafından kurulan üçüncü tekkeye de Ümmî Sinan Tekkesi denilmekte ve Ümmî Sinan'ın kabrinin burada bulunması sebebiyle Sinaniye'nin âsitanesi olarak kabul edilmektedir. Tekkenin son şeyhi Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'da valilik yapan Yahya Galib Efendi'dir. Sinaniye'ye bağlı dördüncü tekke Silivrikapı suriçinde XVI. yüzyılın ikinci yarısında Seyyid Nizamoğlu tarafından kurulan Emirler Tekkesi'dir. Nizamoğlu'nun halifelerinden Hakikîzade Osman Efendi'nin (ö. 1628) Eğrikapı'da Yatağan Mescidi yakınında yaptırdığı Hakikîzade Tekkesi ise Sinaniye'nin beşinci tekkesidir.

Ramazaneddin Mahfî ve Ramazaniye

Halvetiye-Ramazaniye'nin kurucusu Ramazaneddin Mahfî Efendi (ö. 1616), İstanbul'da adına tekke kurulan şeyhlerdendir. Bezirgân Hacı Hüsrev Çelebi tarafından 1586'da Kocamustafapaşa'da onun için Mimar Sinan'a bir cami-tekke yaptırılmış, şeyh de vefatına kadar burada faaliyet göstermiştir. Kurucusundan dolayı Bezirgân Tekkesi şeklinde de anılan Ramazan Efendi Tekkesi, Ramazaniye'nin asitanesi ve pîr makamı olarak en çok ziyaret edilen mahallerden olmuştur. Burası XVII. yüzyılda, önce Celvetiye'ye ardından da Halvetiye'nin Sünbüliye koluna intikal etmiştir.

Ramazaneddin Efendi'nin halifelerinden Şerbetçi Mehmed Efendi'nin (ö. 1642) İstanbul Çapa'da açtığı tekkesi daha sonra Rifaiye tarikatına, XVIII. yüzyılın ilk yarısında Ramazaniye adına faaliyet göstermeye başlayan Cağaloğlu'ndaki Çalak Tekkesi ile Eminönü'ndeki Yıldız Dede Tekkesi de bu asrın ikinci yarısında Cerrahiye'ye bağlanmıştır. Üsküdar'daki Saçlı Şeyh Hüseyin Efendi Tekkesi bir süre Ramazaniye'nin Buhuriye şubesi adına faaliyet göstermiş, daha sonra Sünbüliye'ye intikal etmiştir. Ramazaniye'nin bir başka kolu Cihangiriye adına İstanbul Cihangir'deki âsitanesinden başka Davutpaşa'da Abdal Yakub, Eminönü'nde Akbıyık, Şehremini'nde Kelamî tekkeleri kurulmuş, bunlar bir müddet sonra başka tarikatlara intikal etmiştir. Ramazaniye'nin Raufiye şubesinin kurucusu Ahmed Raufî (ö. 1757) Üsküdar Koca Sinan Paşa Camii yakınlarındaki tekkesinde irşat faaliyetini sürdürmüş ve yirmi kadar halife yetiştirmiştir. Raufiye adına İstanbul'da en az üç tekkenin daha açıldığı görülmektedir.

Ramazaniye'nin İstanbul'da en yaygın şubesi Nureddin Cerrahî (ö. 1721) tarafından kurulan Cerrahiye'dir. Nureddin Cerrahî İstanbul Karagümrük'te Sultan III. Ahmed'in 1703 yılında yaptırdığı dergâhta vefatına kadar irşat faaliyetini sürdürmüştür. Cerrahiye âsitanesi olan bu dergâhtan başka İstanbul'da XVIII. yüzyıldan itibaren yirmi dört tekkenin daha faaliyeti söz konusu olmuştur. Bunlardan ilk kurulanlar şunlardır: Fatih Kumrulu Mescit civarı ve Eyüp Nişancılar'da Sertarikzade tekkeleri, Fatih Otlukçu yokuşunda Hâcegî Mescidi Tekkesi (İğci Mehmet Hüsamettin Tekkesi). Cerrahîliğe diğer tariklerden intikal eden tekkeler de vardır.

Hüsameddin Uşşakî ve Uşşakıye

Halvetiye-Ahmediye tarikatının ana şubelerinden Uşşakıye'nin kurucusu Hüsameddin Uşşakî de (ö. 1593) İstanbul'da faaliyet gösteren Halvetî şeyhlerindendir. Uşak'ta faaliyet göstermekteyken Sultan III. Murad'ın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş, yine aynı sultan tarafından Kasımpaşa'da yaptırılan tekkede (Hüsamettin Uşşakî Tekkesi) vefatına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Şimşirli Tekke ya da ayin gününden dolayı Perşembe Tekkesi olarak da bilinen Kasımpaşa'daki tekke, Hüsameddin Efendi'nin türbesinin burada bulunması sebebiyle Uşşakıye'nin âsitanesi durumundadır.

Uşşakıye, Hüsameddin Efendi'den sonra İstanbul'da Cemaleddin Uşşakî'ye nispetle Cemaliye ve ardından Salahî Uşşakî'ye nispetle Salahiye şubeleriyle de temsil edilmiştir. Son döneme kadar faaliyetini sürdüren âsitanenin dışında Uşşakıye adına İstanbul'da kurulan tekkeler şunlardır: Eğrikapı dışında Cemalettin Uşşakî Tekkesi, Fatih Haydar'da Tahir Ağa ve Hocazade tekkeleri, Fatih Nişanca'da Havuzlu Uşşakî Tekkesi, Fatih Keçeciler'de Mahmut Bedrettin Tekkesi, Karagümrük Uşşakî Zaviyesi, Şehremini'nde Deniz Abdal ve Kayserili Mustafa Efendi tekkeleri, Yedikule'de Halit Efendi Tekkesi, Aksaray'da Mehmet Emin Efendi Tekkesi, Eyüp Defterdar'da Balçık Tekkesi, Üsküdar'da Halim Gülüm Tekkesi.

Abdülmecid Sivasî ve Sivasiye

İstanbul'da faaliyet gösteren Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivasî (ö. 1639), Halvetiye'nin Sivasiye kolunun kurucusudur. Esasen bu kol, amcası Şemseddin Sivasî'ye nispet edilen Halvetiye'nin Şemsiye kolunun Abdülmecid Sivasî'den itibaren Sivasiye diye anılmasıyla meydana gelmiştir. Amasya, Tokat ve Sivas'taki faaliyetlerinin ardından Sultan III. Murad'ın daveti üzerine 1599'da İstanbul'a gelen Abdülmecid Sivasî, Ayasofya yakınlarındaki bir eve yerleşerek Ayasofya Camii'nde vaaz vermeye, hadis ve tefsir okutmaya başladı. Daha sonra Reisülküttab La'lî Efendi'nin kendisine hediye ettiği Eyüp Nişanca'daki eve taşındı. 1601 yılında Fatih Çarşamba'da Mehmet Ağa Tekkesi'ne şeyh oldu; burada üç yıl süren faaliyetinin ardından Sultan Selim Camii yanındaki Şeyh Yavsî Tekkesi'ne geçti. Sultan II. Bayezid'in tahta çıktığı yıllarda Ebussuud Efendi'nin babası Bayramî Şeyhi Muhyiddin Muhammed Yavsî Efendi adına kurulan bu tekke bir asırdan fazla Bayramiye'nin tasarrufunda kalmış, ardından Halvetiye'ye intikal etmiştir. Abdülmecid Sivasî'den sonra adının Sivasî Tekkesi olarak değiştirildiği, XIX. yüzyılın başlarında Halvetiye'nin Sünbüliye koluna geçtiği görülmektedir.

Öte yandan Abdülmecid Sivasî'nin Eyüp Nişanca'daki konağına meşîhat koyarak burayı asıl şeyhliğini yaptığı Sultanselim'deki Sivasî Tekkesi'ne bağlı bir zaviye hâline getirdiği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda bu tekke de Sivasî Tekkesi ya da Abdülahad Nuri Tekkesi olarak kaydedilmiştir. Abdülmecid Sivasî ile yeğeni ve halifesi Şeyh Abdülahad Nuri'nin türbelerinin burada olması dolayısıyla Eyüp'teki tekke Sivasiye'nin âsitanesi durumuna gelmiştir.

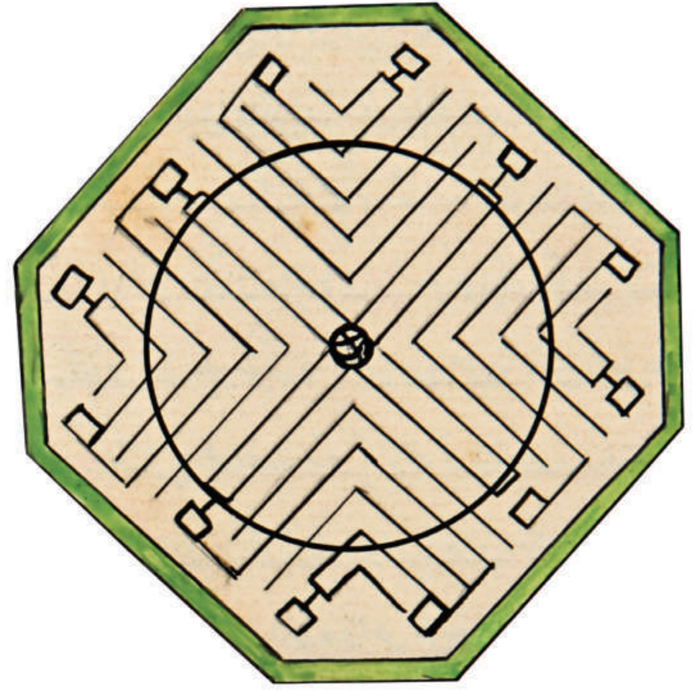
Abdülmecid Sivasî'den zikir alan Sultan I. Ahmed, yaptırdığı Sultanahmet Camii'nin açılışında ilk cuma vaazını şeyhine havale etmiştir. Tekkedeki görevinin yanı sıra bu caminin cuma vaizliğini vefatına kadar devam ettiren Sivasî'nin, aynı zamanda Sultan IV. Murad'a Bağdat seferine çıkarken kılıç kuşattığı bilinmektedir. Eyüp Nişanca'daki türbesi Sultan IV. Murad ve Sultan İbrahim'in anneleri Kösem Mahpeyker Valide Sultan tarafından yaptırılmıştır. Sultan II. Mahmud'un kızlarından Saliha Sultan'ın 1833 yılında düğününe davet edilenler arasında Eyüp'teki âsitanenin şeyhi Seyyid İbrahim Efendi de bulunmaktaydı.

Karabaş Veli ve Karabaşiye

İstanbul'da Halvetiye adına faaliyet gösteren şeyhlerden Karabaş Veli (Alaeddin Ali, ö. 1686), Halvetiye-Şabaniye'nin Karabaşiye kolunun kurucusudur. Muhtelif yerlerde faaliyet gösterdikten sonra 1670'te Üsküdar'a gelerek Rum Mehmet Paşa Camii'nde inzivaya çekilmiş, dört yıl süren inziva hayatının ardından Üsküdar Valide-i Atik Camii Zaviyesi'nin şeyhliğini ve caminin vaizliğini üstlenmiştir. Dokuz yıl bu hizmeti devam ettiren Karabaş Veli, bazı görüşlerinden dolayı 1679'da Limni Adası'na sürülmüş, dört yıl sonra tekrar Üsküdar'a gelmiştir. Dergâhta yerine halifelerinden Bolulu Mustafa Efendi'yi



22- Gülşenî tacı (*Mecmûa*)



23- Dervişlerin 40 günlük halvetinin adı olan erbaîni işaret eden 40 elifli Halvetî tacı (*Mecmûa*)

bırakarak buradan hacca giden şeyh, hac sonrası bir müddet Medine'de ikamet etti ve Mısır üzerinden dönüşü sırasında Kahire'de vefat etti.

Karabaş Veli'nin Sultan IV. Mehmed tarafından sevilip desteklendiği, bir ara devran zikri için saraya halifesini göndermesini istediği, şeyhin de Eminönü'nde Aydınoğlu Tekkesi şeyhlerinden Ünsî Hasan Efendi'yi görevlendirdiği belirtilmektedir. Karabaş Veli'nin halifelerinden Üsküdarlı Mehmed Nasuhî (ö. 1718) ile Nasuhiye kolu meydana gelmiş ve Şeyh Nasuhî 1685'te vefatına kadar Üsküdar'da irşat faaliyetini sürdürmüştür. Onun önce Mudurnu'da görev yaptığı, 1096'da (1684-685) İstanbul'a geldikten sonra Üsküdar Doğancılar'daki Çakırcı Hasan Paşa ve Süleyman Paşa camilerinde irşat vazifesini yerine getirdiği, 1688'de Doğancılar'da kurdurduğu tekkeye (Nasuhî Tekkesi) geçerek faaliyetine burada devam ettiği belirtilmektedir. Şeyhin türbesine sahip olduğu için Nasuhî Tekkesi, Nasuhiye kolunun âsitanesi durumundadır. Tekke'de Nasuhî Efendi'den sonra yerine oğlu Şeyh Ali Alaeddin Efendi geçmiş ve burasının faaliyeti son döneme kadar devam etmiştir. Nasuhiye silsilesinden doğan şubelerden Kuşadaviye (İbrahimiye) adına XIX. yüzyılda İstanbul'da faaliyet gösteren şeyh, kurucusu Kuşadalı İbrahim Efendi (ö. 1846) olmuştur.

Devlet ricalinin tam desteğini alan Halvetiye adına adı geçenlerden başka ayrıca Sadrazam Melek Ahmed Paşa, Sadrazam Köprülüzade Fazıl Mustafa Paşa, Sadrazam Damad Hasan Paşa, Vezir Hızırpaşazade Mehmed Paşa, Beylerbeyi Hızır Paşa, İmrahor İlyas Bey, Mimar Sinan'ın selefi Başmimar Acem Ali, Saray Tercümanı Yunus Bey, Deryabeyi Bâlîzade Hasan Bey, Tersane Emini Yusuf Efendi tarafından tekkeler tesis olunmuştur. Daha başka birçok üst düzey devlet adamının da bu tarikata intisap ettiği bilinmektedir. Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi ailece Halvetî tarikatına müntesipti. III. Ahmed'in Halvetîler için tekke yaptırdığı, ismi geçenlerin yanı sıra I. Mahmud, III. Osman ve III. Mustafa'nın da Halvetîlikten feyz aldığı belirtilmektedir.

2. Nakşibendiye

İstanbul'un tasavvufi hayatında etkili olan tarikatlardan Nakşibendiye, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Bahaeddin Nakşibend (ö. 1389) tarafından Buhara'da kurulmuştur. Amasya'da 1404-1405'te inşa edilen ve ilk meşîhati Bahaeddin Nakşibend'in halifelerinden Buharalı Hâce Rukneddin Mahmud tarafından üstlenilen Mahmut Çelebi Tekkesi ile Osmanlı topraklarına girmiş, Hâce İshak Buharî-i Hindî'nin talebi üzerine Fatih Sultan Mehmed tarafından Akasay'da kurulan ve giderleri padişahın vakfından karşılanan Hindîler Tekkesi vasıtasıyla da İstanbul'da yer almıştır. Daha sonra tarikatın Ahrariye koluna mensup Abdullah-ı İlahî, Kütahya Simav'daki faaliyetlerinin ardından bir müddet İstanbul'da Zeyrek Medresesi'nin boş odalarında faaliyet göstermiştir.

Emir Ahmed Buharî ve Fatih-Ayvansaray-Edirnekapı Tekkeleri

Abdullah-ı İlahî'nin İstanbul'da yerine geçen halifesi Emir Ahmed Buharî (ö. 1516) adına Fatih, Ayvansaray ve Edirnekapı'da kurulan tekkeler (Emir Buharî Tekkesi) ile XV. yüzyılın sonlarından itibaren Nakşibendiye tarikatı İstanbul'da yayılmıştır. Faaliyetlerini ilk zamanlar Fatih Camii'nin batısında (bugün Fevzipaşa Caddesi'nin Malta kesiminde Emir Buhari Sokağı'nda) bulunan evinde sürdüren Emir Buharî, daha sonra burası yeterli olmayınca adına kurulan tekkeye taşınmıştır.

Fatih Emir Buharî Tekkesi, Emir Buharî'ye muhabbeti olan Sultan II. Bayezid tarafından Fatih Malta'da Hacıüveys Mahallesi'nin Emir Buhari Sokağı'nda kurulmuştur. Burada Emir Buharî'nin vefatından sonra yerine damadı ve halifesi Hâce Mahmud Efendi (ö. 1531) geçmiş, ondan sonra sırasıyla Mahmud Efendi'nin damadı Hâce Abdüllatif Efendi ve Şeyh Cemaleddin İshak Karamanî'nin oğlu Hâce Seyyid Mehmed Efendi ve Hâce Ahmed Sadık Efendi postnişin olmuş, XVIII. yüzyılın sonuna kadar tekkenin meşîhatini bu şeyhin neslinden gelenler üstlenmiştir. XIX. yüzyılda ise Emir Sultan neslinden Haşhaş Molla lakabı ile tanınan Şeyh Seyyid Mustafa Efendi, Trabzonlu Şeyh Ahmed Faiz Efendi, Küçükkadızade İbrahim Edhem Efendi'nin oğlu Şeyh Abdullah Ferdi Efendi ile (ö. 1857) damadı Halil Cemal Efendi'nin posta oturdukları görülmektedir.

Ayvansaray Emir Buharî Tekkesi'ni 918 (1512-1513) yılında Emir Buharî yaptırmıştır. Kuruluş tarihi bakımından ikinci sırada yer alan bu tekke, Atikmustafapaşa Mahallesi'nde Dervişzade Sokağı ile Ahmedrifai Sokağı'nın kavşağında bulunmaktadır. Tekkede irşat postuna oturanlar içinde Mehmed Emin Tokadî (ö. 1745) gibi döneminin önemli mutasavvıfları vardır.

Edirnekapı Emir Buharî Tekkesi (Mahmut Çelebi Zaviyesi) Eyüp ilçesinde eski Edirnekapı-Eyüp yolu üzerindeki Otakçılar semtinin Münzevi Caddesi'nde kurulmuştur. Bazı kaynaklarda kurucusunun Emir Buharî, bazılarında Kanunî Sultan Süleyman olduğu kaydedilmekteyse de İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki kayıtlardan, Emir Buharî'nin damadı ve halifesi Hâce Mahmud Efendi (Şeyh Mahmud Çelebi) tarafından kurulduğu, vakfiyesinin de 1530 yılında düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bu tekkenin 1675-1676 yılından itibaren başka tarikatların kontrolüne geçtiği, 150 sene sonra Şeyh Seyyid Abdülhalim Efendi ile 1824-1825 yılında tekrar Nakşibendîliğe bağlandığı görülmektedir. Abdülhalim Efendi tekkeyi yeni baştan



24- Nakşî tacı (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

yaptırdığı için "ikinci kurucu" olarak kabul edilmektedir. Tekkede posta oturan şeyhler arasında Nev'îzade Atâî'nin *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye zeyline zeyil (Vekâyiu'l-fuzalâ)* yazan Şeyhî Mehmed Efendi de vardır.

Emir Ahmed Buharî'nin sohbetlerinde sünnete bağlılık, bidatlerden kaçınma, ibadetlerde azimeti tercih etme, geceleri nafileler ile gündüzleri oruçla geçirme gibi tavsiyelerde bulunduğu, halkın yanı sıra diğer tarikat şeyhleri tarafından da sevildiği belirtilmektedir. Nitekim o dönemin en yaygın tarikatı Halvetiye'nin ileri gelen âlim şeyhlerinden Kasım Çelebi (ö. 1518), Emir Buharî'nin vefatı öncesi rüyasında gördüğü "ay tutulmasını" şeyhin vefatına yormuş ve akabinde üzüntüsünü şu şekilde dışa vurmuştur: "Hay! Emir Buharî Hazretleri vefat etti." 922 senesinde kuşluk vaktinden önce vefat eden Emir

GÜMÜŞHANEVÎ DERGÂHI

NECDET YILMAZ*

Osmanlı İstanbul'unun dinî, ilmî, sosyal, siyasi ve hatta iktisadi hayatında belirgin bir yere sahip sivil toplum kuruluşlarının başında irfan ocakları olan dergâhlar gelir. Dergâh faaliyetleri, fethi müteakip başlamış ve yoğunluğunu artırarak devam ettirmiştir. İstanbul'da fetihten 1925 yılına kadar, İslam dünyasının başka hiçbir şehrine nasip olmayacak derecede, 500'ün üzerinde büyüklü küçüklü tarikat yapısı kurulmuştur. Neredeyse bütün tarikatların bir şubesi İstanbul'da oluşturulmuş, zaman içerisinde kiminin merkezi de bu şehre kaydırılmıştır. Daha fethi izleyen tarihlerde Nakşî tasavvuf okulunun da İstanbul'un gündelik hayatına girdiğini ve burada temsil edildiğini görmekteyiz. Bu geleneğin bir temsilcisi olan Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi vasıtasıyla kurulan Gümüşhanevî, diğer ismiyle Fatma Sultan Dergâhı Osmanlı'nın geç döneminde kurulmuş olmasına rağmen iz ve tesirleri bakımından dikkat çekmiştir.

Bugün İstanbul Valiliği olarak hizmet veren Cağaloğlu'ndaki yapı, Osmanlı döneminde Sadaret/Bâbıâli, bugünkü anlamda "Başbakanlık" binası olarak kullanılmakta idi. Lale Devri'nin kudretli sadrazamı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa, burayı faal olarak kullanmış, sonraki zamanlarda ise sadrazamların etkinlikleri oranında önemli bir idari merkez olmuş veya önemi zayıflamıştır. Hayır eserleri inşa edip bunları insanların faydasına vakfetme hususunda oldukça gayretli gördüğümüz İbrahim Paşa, kimi hayır eserlerini III. Ahmed'in kızı da olan eşi Fatma Sultan'la birlikte yapmış ve/veya ona da bu hususta destek vermiştir. Vezneciler'de Şehzade Camii'nin kıble tarafında bulunan külliye, Fatma Sultan ile birlikte inşa edip medeniyetimize kazandırdıkları yapılardandır. İbrahim Paşa, Bâbıâli'de yürüttüğü etkin görev döneminde kendi sarayının etrafında dağınık olarak da olsa bir külliye inşa ettirirken, hanımı Fatma Sultan'ın, sarayın yanında harap durumda bulunan bir mescit dikkatini çeker. Bugün İstanbul Valiliği'nin hemen karşısında bulunan Terzibaşı Pîrî Ağa Mescidi diye bilinen bu mescidi yıktırarak saray arazisinden mescidin arsasına bir miktar arsa eklettirir ve buraya kendi adıyla anılan bir cami yaptırır. 1140 (1727-1728) senesinde inşası tamamlanan bu hayır eseri, Fatma Sultan Camii olarak anılır. Fatma Sultan Camii, zaman içerisinde yıldırım düşmesi, yangın ve benzeri felaketlerden etkilenir. 1243 (1827-1828) yılında II. Mahmud tarafından yeniden inşa ettirilen cami, XIX. yüzyılın ortalarına doğru yalnızca öğle ve ikindi namazlarının eda edildiği yarı terk edilmiş bir hüviyete bürünür.



1- Gümüşhanevî Dergâhı

Tam bu dönemde telif, tedris ve irşat faaliyetlerini ikamet ettiği Mahmut Paşa Medresesi'nde sürdüren Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin faaliyetlerini daha geniş mekânlara taşıma ihtiyacı hasıl olur. Yakın arkadaşı, talebesi ve müridi olan Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin gönüllü müezzinliğini üstlenmesi üzerine Fatma Sultan Camii beş vakit namaz kılınan bir cami hâline getirilir, ayrıca meşihat konulmak suretiyle, 1859 senesinde cami-tevhidhane görevini de yüklenerek aynı zamanda tekke olarak da kullanılmaya başlanır. 1875 yılında caminin batı kısmında harem ve selamlık bölümleri ilave edilmek suretiyle tam teşekküllü bir tarikat külliyesi özelliğine kavuşturularak bundan sonra "Ahmet Ziyaeddin Efendi Tekkesi", "Fatma Sultan Dergâhı", "Gümüşhaneli Tekkesi", "Halidî Dergâhı" olarak anılmaya başlanır.

Nakşî-Halidîliğin bir şubesi olan Ziyaiye'nin kurucu pîrî Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin merkez dergâhı olması hasebiyle, bu kolun âsitanesi olan bu yapı, adı geçen zattan sonra, tekkelerin kapatılışına kadar sırasıyla,

* M. Esad Coşan Eğitim ve Araştırma Merkezi



25- Nakşî tacının işleme alametleri (*Mecmûa*)

Buharî'nin cenaze namazını Fatih Camii'nde Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi kıldırmıştır.

Emir Ahmed Buharî'den sonra yerine geçen halifesi ve damadı Mahmud Çelebi (ö. 938 (1531-1532)), Fatih'teki tekkenin yanı sıra Edirnekapı'da yaptırdığı tekkenin de şeyhliğini üstlenerek yaklaşık on altı sene faaliyet göstermiştir. Onun yanında yetişen âlimlerden Gelibolulu Muslihuddin Mustafa Sürurî (ö. 15611562) Kanunî Sultan Süleyman tarafından Şehzade Mustafa'ya özel hoca olarak tayin edilmiştir. Mahmud Çelebi'nin cenaze namazını Fatih Camii'nde Şeyhülislam Kemalpaşazade kıldırmıştır.

Hâce Mahmud Çelebi'den sonra Fatih'teki tekkede yerine damadı Şeyh Abdüllatif Efendi, Edirnekapı'daki tekkede de Menteşeli Halifesi Şeyh Hacı Halife geçmiştir. Abdüllatif Efendi otuz seneyi aşkın sürdürdüğü faaliyetleri sırasında hemşiresinin kocası Rumeli Kazaskeri Abdurrahman Efendi'nin büyük desteğini görmüştür. Onun yanında yetişenler arasında *Lugat-ı Fârisî*'yi tertip eden Şeyh Nimetullah ve Abdurrahman Gubarî gibi önemli âlimler vardır. Nimetullah Efendi, Fatih'teki tekkede kütüphane memuru olarak bulunuyordu. Hat sanatında "gubarî" tarzını geliştiren Abdurrahman Efendi ise Kütahya'da sancak beyi olan Kanunî'nin küçük oğlu Şehzade Bayezid'in emrindeki kapıkullarına hocalık etmesi için tayin edilmiş, daha sonra ise şehzadenin büyük oğlu Orhan Çelebi'nin özel hocası olmuştur. Eserlerinin en önemlisi olan Şehnâme'yi yazmaya Kanunî Sultan Süleyman'ın talebi ile başladığı bilinmektedir.

Emir Buharî Tekkesi adıyla XIX. yüzyılda İstanbul Unkapanı'nda Nakşibendiye adına kurulmuş bir tekke daha vardır. Bu tekkenin adı, Fatih-Ayvansaray-Edirnekapı tekkelerine adını veren Nakşî Şeyhi Emir Ahmed Buharî (ö. 1516) ile aynı adı taşıyan ancak ondan yetmiş iki sene sonra 1586'da vefat eden zattan gelmektedir. Buhara'dan İstanbul'a gelerek Unkapanı'nda Üsküplü Caddesi'yle Yeşil Tulumbalı Sokağı'nın kavşağında bulunan bir evde ikamet etmiş, vefatından sonra Sultan III. Murad tarafından kabrinin üzerine bir türbe yaptırılmıştır. Ancak zamanla ortadan kalkan tekkenin yerine evler yapılınca, tekkenin son şeyhi Ali Fakrî Efendi'nin belirttiğine göre, Ahmed Buharî, Sultan II. Mahmud'un rüyasına girerek kendisini bu durumdan kurtarmasını istemiş. Padişah da ulemadan olan Nakşibendiye Şeyhi Mustafa Mısrî Efendi'den (ö. 1822) şeyhin mezarını tespit etmesini irade etmiş, sonuçta bulunan kabrin üstündeki evler yıkılarak yerine bir türbe ve tekke inşa edilmiştir. Tekkenin ilk şeyhliğini de üstlenen Mustafa Mısrî Efendi'den sonra yerine Kıbrıslı Şeyh Hasan Hilmi Efendi geçmiştir. Tekkenin son şeyhi Ali Fakrî Efendi (ö. 1928), tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar bu vazifeyi sürdürmüştür.

Hekim/Hakim Çelebi ve Fildamı Zaviyesi

İstanbul'da Nakşibendiye adına faaliyet gösteren şeyhler arasında Emir Ahmed Buharî'nin (ö. 1516) halifelerinden Hekim/Hakîm Çelebi (Mehmed b. Seyyid Ahmed, ö. 17 Haziran 1567) bazı kaynaklarda tıp ilmindeki maharetinden dolayı "Hekim" şeklinde, bazılarında ise ilm-i hikmete sahip olması sebebiyle "Hakim" şeklinde anılmaktadır. Tasavvuf yoluna girmeden önce zahir ilimlerini de tahsil eden Hekim Çelebi'ye birçok ünlü intisap etmiştir. Müritleri arasına katılan Kanunî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Rüstem Paşa tarafından Koska semtindeki fil damı yıkılarak yerine yapılan zaviyede (Fildamı Zaviyesi/Hekim Çelebi Tekkesi) vefatına kadar faaliyet göstermiştir. Ona ait Fatih Halıcılar'da da bir tekkenin (Âsitan-i Hekim/Fazlullah Efendi Tekkesi) olduğu kaydedilmektedir.

Hekim Çelebi'nin yanında yetişen önemli şahsiyetlerden birisi, Rüstem Paşa'nın hususi hocalarından Mahmud Çelebi'dir (ö. Ağustos 1579). Medrese çevrelerinden Niğdeli Şeyh Mahmud Efendi ile Bursalı Kavaklızade Şeyh Mehmed Efendi de ona mürit olmuşlardır. Mahmud Efendi (ö. 975/1567-1568)

onun halifelerinin Ziyaiye usul ve adabına göre faaliyet gösterdiği bir merkez olmuştur. Dergâhta faaliyet gösteren şeyhler sırasıyla, Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi (1859-1893), Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi (1893-1911), Safranbolulu İsmail Necati Efendi (1911-1919), Dağıstanlı Ömer Ziyaeddin Efendi (1919-1920) ve Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'dir (1920-1925). Gümüşhanevî Dergâhı yapı olarak cami-tevhidhane, harem ve selamlık bölümlerinden oluşmaktadır. Cami-tevhidhane kısmında günlük namazlar yanında tedris faaliyetleri ve mübarek gün ve geceler ile haftalık periyotlarla icra edilen toplu zikirler gerçekleştirilirdi. Harem kısmı şeyh efendinin aile fertleriyle kaldığı kısımdı. Selamlıkta ise kütüphane yanında halvet odaları bulunmakta idi. Başta, M. Esad Coşan Hocaefendi'nin özel arşivinde bulunan Gümüşhanevî Dergâhı metrukatı olmak üzere, muhtelif resmî ve özel arşivlerde bulunan belgelerden anlaşıldığına göre Gümüşhanevî Dergâhı'na İstanbul'un her kesiminden insan devam etmekte, özellikle ilim erbabına yönelik programların ağırlığı ve yoğunluğu gözlemlenmektedir.
Dergâh olarak Bâbıâlî'nin hemen karşısındaki bir mekânın seçilmiş olması misyon-mekân ilişkisi açısından dikkat çekmektedir. Bu dönemde hükümet merkezi burasıydı. Ayrıca bölge, basın ve yayın hayatının da merkezi olmuş, Osmanlı kültür hayatının temel mekânlarından birisi hâline gelmiştir.
Hadisin bir eğitim aracı olarak esas alındığı dergâhta, Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin telif ve tertip etmiş olduğu, son dönemin en çok okunan hadis kitaplarından birisi olan Râmûzü'l-ehâdîs salı ve cuma günleri işrak vaktini müteakip öğleye kadar tedris edilirdi. Bu faaliyet her sene muharrem ayının başında başlar receb ayında tamamlanarak hatim yapılırdı. Derse gelenler takip edilerek başından sonuna kadar katılanlara hem icazetleri verilir hem de daha önce rehin olarak verilmiş olan Râmûzü'l-ehâdîs kitabı ile birlikte onun şerhi olan Levâmiu'l-ukûl hediye edilirdi. Sadece Gümüşhanevî Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin hayatı boyunca yetmişin üzerinde ders halkasında Râmûz okuttuğu ve her birinde en az 70 kişinin bulunduğunu ve bunların da ilim tahsili yapan veya tahsilini tamamlamış olan kimselerden oluştuğunu düşündüğümüzde, dergâhın, kısa tarihi boyunca on binlerce insanı bu eğitimden geçirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine Gümüşhanevî hazretlerinin farklı gaye ve tertiple telif etmiş olduğu Garâibü'l-ehâdîs adlı hadis kitabı da aynı günlerde öğle namazını müteakip okutulurdu. Bu kitap, daha sık tamamlandığı için senede birkaç defa bitirilmiş olurdu. Dergâhta okutulan çeşitli derslerde ibadet ve eğitimle gündelik hayat kaynaştırılmak suretiyle kolektif bilincin oluşturulması, kimliğin pekiştirilmesi amaçlanmıştır.
Bir taraftan dönemin Fatih, Beyazıt, Mahmut Paşa gibi önde gelen medreselerinde eğitim gören, yüksek medreselerde okumak suretiyle tahsillerini tamamlayan hatta çoğu müderrislik payesini almış bulunan diğer taraftan da Gümüşhanevî Dergâhı'nda ilmî eksiklerini ikmal edip aynı zamanda nefis terbiyesini gerçekleştiren, manevi gelişimini tamamlayıp kemale eren halifeler, İslam coğrafyasının her tarafına dağılarak Kur'an ve Sünnet'e uygun tasavvuf anlayışını gittikleri yörelere taşımışlardır. Halifelerin önemli bir kısmının Huzur Dersi hocalığı, Dârülhilafeti'l-âliye müderrisliği ve sair medreselerde müderrislik yaptıkları tespit edilmektedir.


2- Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-ehâdis* isimli hadis kitabının müellif nüshası (M. Esad Coşan Eğitim ve Araştırma Merkezi)

Kadınından erkeğine, esnafından sanatkârına, ilmiyeden askerî erkâna, sıradan halk kesiminden sultanlara kadar toplumun her kesiminden insanın devam ettiği Gümüşhanevî Dergâhı'nda günlük olarak her sabah Kur'an hatmi yapılır, ardından hatm-i hâce icra edilir ve vakit girince de işrak namazı kılınırdı. Cuma günleri öğleden sonra da topluca hatimler yapılır ve hatm-i hâce icra edilirdi. Keza salı gecesi yatsıdan sonra hatm-i hâce yapılır ve ardından da tehliller çekilirdi.
Bazı seneler bir, bazı senelerde ise iki halvet programı icra edilir. Daha çok ilim ehline yönelik bulunan ve zilhicce ve receb aylarında yapılan bu programlara dâhil olanlardan, halvetten çıktıktan sonra ne tür hizmetler yapacaklarının taahhüdü alınır, buna göre neredeyse tamamı ya memleketlerine ya da muhtelif beldelere giderek özellikle ramazan ayını vaaz u nasihat ve irşatla geçirme sözü verirdi.
Mübarek gecelerde dergâhta toplanılır, sabaha kadar vaaz ve nasihat edilir, Kur'an okunur, dua edilir, yetmiş bin



26- Nakşî elfî sikkesi (*Mecmûa*)



27- Nakşî seyfî sikkesi (*Mecmûa*)

Süleymaniye Medresesi'nde müderris muavini iken şeyhe intisap etmiş, tasavvufi eğitimine paralel olarak Eyüp'te Defterdar Mahmut Çelebi Dârülhadisi'nde de muhaddislik yapmıştır. Mehmed Efendi (ö. 1592 civarı) ise Mısır beylerbeyiliğinden emekli Geylun Ali Paşa ve Vezir Ferhad Paşa'nın özel hocalığını yaptığı sırada Hekim Çelebi'ye bağlanmıştır.

Öte yandan İstanbul'da tasavvufi hayatın şekillenmesine etkisi bakımından Yavuz Sultan Selim'in hususi hocası Halimî Çelebi'nin Nakşibendiye'den olduğu ve şehzadeliği sırasında Kanunî Sultan Süleyman'ın da eğitimini üstlendiği belirtilmelidir. Kanunî'nin zikir aldığı tarikatlardan birisi de Nakşibendiye'dir. İstanbul'un tasavvufi hayatına katkı sağlayan Nakşibendiye mensuplarından Ubeydullah Ahrar'ın halifesi Baba Haydar (ö. 1550) adına Kanunî'nin Eyüp'te bir mescit-tekke yaptırdığı ve buranın Maveraünnehir'den İstanbul'a gelen Nakşîler için bir misafirhane vazifesi gördüğü, 1543-1553 senesinde Buhara'dan İstanbul'a gelen Ahmed Buharî'nin Unkapanı'nda kurduğu tekkesinde vefatına kadar tarikat faaliyetini sürdürdüğü, mesleğinden dolayı halk arasında Yorgancı Emîr diye anılan Mehmed Nurullah Efendi'nin (ö. 1569) 972 senesinde Ayakapısı'nda adına kurulan tekkede faaliyet gösterdiği ve kendisinden sonra yerine oğlu Emîr İsmail Efendi'nin geçtiği bilinmektedir.

Ahmed Sadık Taşkendî ve Kasaniye

İstanbul'da III. Murad'la yakın ilişkileri olduğu anlaşılan Ahmed Sadık Taşkendî (ö. 1586) ile birlikte Nakşibendiye'nin Kasaniye kolu temsil edilmeye başlandı. Kasaniye'nin kurucusu Ahmed Kasanî (ö. 1542), Ubeydullah Ahrar'ın halifelerinden Muhammed Kadı'nın yanında yetişmiş, Ahmed Sadık Taşkendî de Kasanî'nin halifesi Muhammed İslam Cuybârî'den (ö. 1563) icazet almıştır. Ahmed Sadık Efendi İstanbul'a geldikten sonra Fatih Emir Buharî Tekkesi'nde Hâce Seyyid Mehmed Efendi'nin (ö. 1585) ardından posta oturmuş ve tekkenin şeyhliği XIX. yüzyılın başlarına kadar onun neslinden gelenler tarafından yürütülmüştür.

Üsküdar'daki Bülbülderesi yakınlarında kurulan Özbekler Tekkesi Kasaniye şeyhlerinden Haydar Taşkendî (ö. 1700) tarafından kurulmuş, Şeyh Haydar'dan sonra burada posta Şeyh Mehmed Niyazi Buharî (ö. 1704) oturmuştur. Mehmed Niyazi Efendi'nin halifelerinden Hacı Hüseyin Dede, Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde, diğer halifesi Mehmed Ataullah Efendi ise Kanlıca Ataullah Efendi Tekkesi'nde irşat faaliyetini sürdürerek Kasaniye'nin İstanbul'da yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Kasaniye adına İstanbul'da faaliyet gösteren bir diğer zat, Eyüp'teki Kaşgarî Tekkesi'nin ilk şeyhi Abdullah Nidaî Efendi'dir (ö. 1760). Kaşgarî Tekkesi XX. yüzyılın başlarına kadar Kasaniye'ye mensup şeyhlerce idare edilmiş, daha sonra Nakşibendiye'nin Halidiye koluna intikal etmiştir.

Murad Buharî ve Müceddidiye

XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'a gelen Murad Buharî (ö. 1720) ile Nakşibendiye'nin Müceddidiye kolu Osmanlı başkentine girdi. Hindistanlı mutasavvıf İmam-ı Rabbanî'ye (Ahmed Farukî Serhendî, ö. 1624) nispet edilen ve adını Rabbanî'nin müceddid-i elf-i sani unvanından alan kol, günümüzde de etkisini devam ettirmektedir.

Murad Buharî Şam'da bulunduğu sırada davet üzerine 1681'de geldiği İstanbul'da ulema ve devlet adamları tarafından sıcak bir ilgiyle karşılandı. Beş yıl kadar Eyüp Nişancıpaşa Sokağı'nda kendisine tahsis edilen konakta faaliyet gösterdi. Ardından Anadolu Kazaskeri Çankırılı Mustafa Rasih Efendi'nin medrese olarak yaptırdığı binayı Rasih Efendi'nin oğlu Şeyhülislam



1- Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin kütüphanelerinin vakıf mührü (M. Esad Coşan Eğitim ve Araştırma Merkezi)

tehlil hatmi yapılır, gece namazları kılınır, böylelikle gece ihya edilirdi. Bayram namazlarından sonra topluca bayramlaşılır. Kurban Bayramı'nda kimi kurbanlar ve sair zamanlarda adak adayanlar bu adaklarını dergâhta keser, etler yemeklerde kullanılmak suretiyle gelenlere ikram edilirdi.

İstanbul'un merkezî bir konumunda bulunan Gümüşhanevî Dergâhı'nın mutfağı şeyh efendinin ailesi ile tekkede devamlı vazifeliler yanında haftalık toplu zikirler, kandil geceleri, ramazan iftarları, mevlit, hatim gibi cemiyetlerde dergâha gelenlere, konaklayanlara ve çevredeki yoksullara hitap etmekteydi.

İstanbul'da, dergâhın dışında 40 yerde hatm-i hâce yapıldığı, aynı şekilde kadınların da ihmal edilmeyerek gerek dergâhta gerekse evlerinde aynı şekilde çalıştıkları tespit edilmektedir.

Gümüşhanevî Dergâhı'nın, Düyûn-ı Umûmiye idaresinin kurulduğu; iktisadi iflasını ilan ettiği bir dönemde, diğer pek çok alanda olduğu gibi bu yöndeki girişimciliği ile de toplum dinamiklerini harekete geçirmek suretiyle gerek kitleye, gerekse idarecilere yol ve yöntem gösterdiği gözlenmektedir.



2- Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin kurduğu kütüphanelerden üçüncüsünün vakfiyesi (M. Esad Coşan Eğitim ve Araştırma Merkezi)

Devletin içinde bulunduğu bu zor durumu yakından takip eden Gümüşhanevî Dergâhı, bağlılarından imkânı olanların paralarını bir sandıkta toplayarak bunların işletilmesini sağlamış, sahiplerine kâr payı dağıtmış, nemanın bir miktarını da dergâhın giderlerinde harcamıştır. Bu paralarla satın aldığı matbaa, kurduğu kütüphaneler ve bastırdığı kitapları İslam coğrafyasının dört bir tarafına dağıtarak ilmin gelişmesinin ve medeniyetin en önemli aracı olan, sadece ilk emir değil, aynı zamanda ve ondan önce ilk söz olan "oku" emrinin tahakkuku için ortaya büyük gayret koymuştur.

Satın aldığı matbaada bastırdığı kitapları ilim erbabına dağıtarak, dergâhta bir kütüphane ve kitap merkezi kurarak İstanbul'un ilim ve irfan hayatında etkisini gösteren Gümüşhanevî Dergâhı, Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde kütüphaneler kurmuş, bu kütüphanelerin hayatını devam ettirebilmeleri için vakfiyeler tanzim etmiştir.

Pek çok temsilcisi kanalıyla



28- Bağdadî gülü (*Mecmûa*)



29- Dört terkli Kâdirî-Nakşî (üste) ve Nakşibendiyye-i Kâdiriyye-i Zenburiyye-i Sadıkiyye tacı (*Mecmûa*)

Damadzade Ahmed Efendi tekke şeklinde hazırlatarak şeyhi buraya davet etti. Tekkede kısa bir süre kalan Murad Buharî, yerine Kilisli Ali Efendi'yi bırakıp 1686 yılında Şam'a döndü. 1708'de tekrar İstanbul'a geldiğinde Sultan Selim Camii civarında bir evde ikamet etti. Muhtemelen beş yıl sonra Sadrazam Çorlulu Ali Paşa halk ve bazı saray mensupları üzerindeki nüfuzundan rahatsız olarak onu hacca gönderme bahanesiyle İstanbul dışına çıkarttı. Şeyh 1718'de senesinde şartlar uygun hâle gelince yine İstanbul'a gelerek bir süre Eyüp'te Hüseyin Efendizade Bahçesi'nde ve Reisületibba Nuh Efendi'nin yalısında kaldı, ardından Eyüp Nişanca'daki tekkeye (Şeyh Murat Tekkesi) yerleşti. 22 Şubat 1720 yılında vefat eden Murad Buharî, tekkesinin dershane kısmında defnedildi.

Murad Buharî'nin halkla birlikte devlet adamları ve medrese çevreleri üzerindeki nüfuzu, Seyyid Feyzullah Efendi ve Veliyyüddin Efendi gibi şeyhülislamları müritleri arasına katması, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Müceddidiye'yi etkili bir konuma getirdi. Müceddidiye'nin bu yüzyılda İstanbul'daki en önemli temsilcisi Mehmed Emin-i Tokadî (ö. 1745) oldu. Mekke'de Ahmed Yekdest-i Cüryanî'ye intisap ederek üç yıl yanında kalan, daha sonra Medine'de Cüryanî'nin halifelerinden Abdürrahim-i Buharî'den hilafet alan Tokadî, bir süre Eyüp Sultan Türbesi'nde türbedarlık yapmış, irşat faaliyetlerini de uzun süre herhangi bir tekkenin meşîhatini üstlenmeden sürdürmüştür. Ancak pîrdaşı Ayvansaray Emir Buharî Tekkesi Şeyhi Kırımlı Ahmed Efendi'nin vefatı üzerine, Şeyhülislam Mustafa Efendi'nin 1743'te teklifini kabul ederek vefatına kadar iki yıl adı geçen tekkenin şeyhliğini üstlenmiştir. İmam-ı Rabbanî'nin Mektûbât'ını müritlerinden Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi'ye Türkçeye tercüme ettiren Tokadî, 12 Eylül 1745 tarihinde vefat etti ve Zeyrek'te Pîrî Paşa (Soğukkuyu) Camii Kabristanı'na defnedildi.

XVIII. yüzyılın şeyhülislamlarından İshak Efendi, Damadzade Ahmed Efendi, Seyyid Mustafa Efendi, Mehmed Salih Efendi, Salihefendizade Mehmed Emin Efendi'nin Nakşibendiye'ye intisap ettiği ve bir kısmının ayrıca tarikat adına tekke yaptırdığı, Sultan I. Abdülhamid başta olmak üzere Sadrazam Mehmed Paşa, Sadrazam Köse Bahir Mustafa Paşa, Defterdar Meramî Ahmed Efendi, Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa, Anadolu Muhasebecisi Murtaza Efendi, Maraş Valisi Abdullah Paşa, Kazasker Damadzade Mehmed Murad Efendi, Yeğen Mehmed Paşa ve Seyyid Abdullah Efendi gibi birçok devlet adamının da Nakşibendiye'den el aldığı veya tarikat için tekke tesis ederek vb. maddi imkânlar hazırladığı görülmektedir.

Cumhuriyet döneminde İstanbul'da Müceddidiye, Özbekistanlı Şeyh Salahuddin b. Siracüddin'den (ö. 1910) hilafet alan dersiam Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan Efendi (ö. 1959) tarafından temsil edilmiştir.

İstanbul'daki dinî düşünce ve uygulamalarını Anadolu'ya ve dünyanın çeşitli bölgelerine taşımış olan Gümüşhanevî Dergâhı'nın kimi temsilcileri memleketlerinde veya gittikleri yerlerde medrese-tekke-kütüphane kurmuşlardır. Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi bir dönem Geyve'de, Lüleburgazlı Eşref Efendi İstanbul'da, Ankaralı Hilmi Efendi İzmit'te, Düzceli Hasan Hilmi Efendi Düzce'de, Yusuf Bahri Efendi Ünye'de, Kazanlı Zeynullah Efendi Tarvisky denilen bölgede, Yusuf Şevki Efendi Of'ta, Osman Niyazi Efendi Rize'de, Ferşad İbrahim Efendi Çaykara'da, Çırpılarlı Ali Efendi Bayramiç'te, Karahisarî Mehmed Efendi Afyon'da, Hasan Ziyaeddin Efendi Nallıhan'da, Yörükzade Ahmed Efendi Bolvadin'de bu hizmetleri Gümüşhanevî Dergâhı'nın birer temsilcisi olarak yürütmüşlerdir.

Komor Adaları, Balkanlar, Kafkaslar, Şam, Bağdat, Hicaz bölgesi ve özellikle önemli ilim ve irfan merkezlerinden olup Osmanlı'dan kopuş süreci yaşayan Mısır, dergâhın alaka gösterdiği bölgeler olarak dikkat çekmektedir.

1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatıldığı dönemde dergâhın postnişini Mustafa Feyzi Efendi olup bu tarihten kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Onun vefatının ardından temsil ettiği anlayış, Serezli Hasib Efendi (ö. 1949), Kazanlı Abdülaziz Bekkine Efendi (ö. 1952), Bursalı Mehmed Zahid Kotku Efendi (ö. 1980) ve Çanakkaleli M. Esad Coşan Efendi (ö. 2001) tarafından temsil edilmiştir.

Gümüşhanevî Dergâhı kuruluşundan itibaren gerek Osmanlı Devleti'nde, gerekse Cumhuriyet döneminde faaliyetlerine İstanbul'u merkez alarak devam etmiş, Türkiye'nin ve dünyanın çeşitli ülkelerinde hizmetlerini sürdürmüş, dinî hayatın yanında, sağlık, basın, yayın, iletişim, sanat, kültür, çevre, siyaset başta olmak üzere çeşitli alanlarda yaptığı kurumsal faaliyetleri ve yetiştirdiği şahsiyetlerle öncü ve önemli hizmetler ifa etmiştir.

Gümüşhanevî Dergâhı'nın içinde doğup geliştiği yapı tekkelerin kapatılmasından sonra kadro harici camiler arasına katılmış, harem ve selamlık bölümleri bir müddet İstanbul Valiliği'nin yatakhanesi, cami-tevhidhanenin bir kısmı da elbise deposu olarak kullanılmıştır. 1950'lerde ihya edilecek camiler listesine alınmış olmasına rağmen 1956-1957 yıllarında, Bâbıâli Caddesi'nin genişletilmesi gerekçesiyle yıktırılmıştır. Bugünlerde, 2014'te, dergâhın aslına uygun ihya edilmesi için çalışmalar yapılmaktadır.



3- Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Kanunî Sultan Süleyman'ın türbesinin bitişiğindeki kabri

Kaynaklar

M. Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Arşivi'ndeki M. Es'ad Coşan Koleksiyonu'nda bulunan Gümüşhânevî Dergâhı metrukâtına ait belgeler.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı*, İstanbul 1984.

Kevserî, Mehmed Zâhid, *et-Tahrîrü'l-vecîz*, İstanbul 1326.

Kevserî, Mehmed Zâhid, *İrgâmü'l-merîd*, İstanbul 1328.

Mustafa Fevzi b. Nu'man, *Hediyyetü'l-Hâlidîn fî menâkıbı Kutbi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî*, İstanbul 1313.

Mustafa Fevzi Efendi, *Menâkıb-ı Haseniyye fî ahvâli's-seniyye*, İstanbul 1329.

Tanman, M. Baha, "Gümüşhânevî Tekkesi", *DİA*, XIV, 277-278.

Yılmaz, Necdet, (haz.), *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1992.

Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003.



30- Nakşî taçları (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Halid-i Bağdadî ve Halidiye

Nakşibendiye-Müceddidiye silsilesinden gelen Mevlana Halid-i Bağdadî (ö. 1826) ile XIX. yüzyılın ilk yarısında Halidiye kolu teşekkül etmiş ve bu kol Bağdadî'nin halifeleri vasıtasıyla İstanbul'da hızla yayılmıştır. Halid-i Bağdadî'nin mürit ve halifeleri İstanbul'a gelmeden önce, pîrdaşı Hintli Mahmud Can'ın İstanbul'a gelerek halktan ve saray çevresinden pek çok kimseyi etkilediği bilinmektedir. Fatih-Silivrikapı'daki Bâlâ Dergâhı Şeyhi Şumnulu Ali Efendi, Reisülkurra Abdullah Eyyübî ve Hattat Kazasker Mustafa İzzet ondan hilafet almışlardır. Ancak Mahmud Can'ın İstanbul'daki faaliyetleri çok sürmedi; onun yerini Halid-i Bağdadî'nin halifeleri aldı. Hatta Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde bulunan Abdülfettah el-Akrî ile Murat Molla Tekkesi'nde faaliyet gösteren Ali Talib Efendi gibi Nakşibendiye şeyhleri inabelerini Halidiye vasıtasıyla yenilediler. Böylece Nakşibendiye İstanbul ve çevresinde Halidîler tarafından temsil edilmeye başlandı.

Halid-i Bağdadî'nin İstanbul'a gönderdiği ilk halife olan Muhammed Salih, görev yaptığı dergâha Halidîlerden başkasını almadığı gerekçesiyle halifelikten alınınca yerine Abdülvehhab es-Sûsî, onun da uzaklaştırılması üzerine İzmirli Ahmed Eğribozî bu göreve getirilmiş ve Eğribozî ile Halidiye Osmanlı bürokrasisinde yayılmıştır. Mekkîzade Mustafa Asım ve Mehmed Refik Efendi gibi şeyhülislamlar, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Said Paşa, Davud Paşa, Gürcü Necib Paşa, Namık Paşa, Musa Saffetî gibi zatların Halidîliğe bağlandığı belirtilmektedir.

Halidiye'nin İstanbul'da hızla yayılması ve tarikat ileri gelenlerinin kısa sürede siyasi nüfuz ve güç kazanmaları yönetimde bazı sıkıntılara yol açtı. Bunun üzerine tarikat mensuplarının tamamına yakını 1828'de Sultan II. Mahmud tarafından İstanbul'dan Sivas'a sürüldü.

İstanbul'da Halidiye adına kurulan en eski tekke İsmet Efendi Tekkesi'dir. Halid-i Bağdadî'nin halifelerinden Abdullah Mekkî'nin halifesi Yanyalı

Mustafa İsmet Efendi (ö. 1872) tarafından 1853'te Fatih-Çarşamba'da kurulmuştur. Halidîliği İstanbul'da yaymayı başaran İsmet Efendi'nin müritleri arasında Memduh Paşa gibi devlet adamları da bulunmaktaydı. Kendisinden sonra yerine Halil Nurullah Efendi geçmiş, onun ardından silsile Ali Rıza Bezzaz, Ahıskavî Ali Haydar efendilerle devam etmiştir.

Halid-i Bağdadî'nin halifelerinden Üsküdar Alaca Minare Tekkesi Şeyhi Trablusşam Müftüsü diye anılan Ahmed Ervadî'nin halifesi Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî (ö. 1893) Türkiye'nin siyasi, ictimai ve dinî hayatı üzerinde önemli rol oynamıştır. Cağaloğlu'ndaki Fatma Sultan Camii'ne 1859'da meşîhat konularak teşekkül eden tekkede (Gümüşhanevî Tekkesi) faaliyet göstermiş ve 116 kişiye hilafet vererek Halidiye'nin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Silsilesi Hasan Hilmi Efendi, İsmail Necati Efendi, Dağıstanlı Ömer Ziyaeddin Efendi, Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi şeklinde devam etmiştir. Ömer Ziyaeddin Efendi'nin (ö. 1920) yanında yetişen, Fatih'te İskender Paşa Camii imamı olarak tanınan Mehmed Zahid Kotku (ö. 1980) birçok din âlimi, öğretim üyesi, yazar ve sanatkârı etkilemiş, bağlılarından bir kısmı siyasete atılarak başbakan, bakan, milletvekili, üst düzey bürokrat olarak hizmet etmiştir.

Silsilesi Seyyid Tâhâ Hakkarî vasıtasıyla Halid-i Bağdadî'ye ulaşan Esad Erbilî de (ö. 1931) İstanbul'da faaliyet gösteren önemli Halidî şeyhlerindendir. Osmanlı'nın son döneminde tekkeleri denetlemek üzere kurulan Meclis-i Meşayih üyesi olan Erbilî, Şehremini'nin Odabaşı semtindeki Kelamî Dergâhı'nda faaliyet göstermiştir. Sultan II. Abdülhamid tarafından 1900 yılında memleketine sürgün edilmiş, II. Meşrutiyet'in ilanıyla 1908'de tekrar İstanbul'a dönmüştür. Bu sırada yeniden inşa ettirdiği Kelamî Dergâhı'nın yanı sıra Üsküdar Çiçekçi'deki Selimiye Dergâhı'nın şeyhliğini de üstlendi ve oğlu Mehmed Ali Efendi'yi vekâleten buranın şeyhliğine tayin ettirdi. Meşrutiyet'ten sonra teşebbüs edilen Cemiyet-i Sufiye'nin kuruluş çalışmaları Kelamî Dergâhı'nda yürütüldü ve Esad Efendi, cemiyetin ikinci başkanı oldu. Tekkeler kapatıldıktan sonra inzivaya çekildiği Erenköy Kazasker'deki evinde sürekli polis gözetimi altında tutuldu. Aralık 1930'da cereyan eden Menemen Olayı'yla ilgisi olduğu iddia edilerek oğlu Mehmed Ali Efendi ile birlikte Menemen'e götürülüp idam talebiyle yargılandı. Yaşlılığı sebebiyle kendisinin idam cezası müebbet hapse çevrildiyse de oğlu infaz edilmekten kurtulamadı. Erbilî'nin halifelerinden Şeyh Mahmud Sami Ramazanoğlu da (ö. 1984) İstanbul'da faaliyet gösteren Halidiye şeyhlerindendir.

Silsilesi Seyyid Tâhâ Hakkarî vasıtasıyla Halid-i Bağdadî'ye ulaşan bir diğer şeyh Abdülhakim Arvasî (ö. 1943) 1919 yılında tayin edildiği İstanbul Eyüp'teki Kaşgarî Dergâhı'nda faaliyet göstermiştir. Aynı zamanda Medresetü'l-mütehassısîn'de tasavvuf dersleri okutan Arvasî, 1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra tarikat faaliyetlerini bırakarak eve dönüştürdüğü dergâh binasında tasavvuf sohbetleri yaptı. Menemen Olayı'yla alakalı görülerek tutuklanıp Menemen'e götürüldü, ancak beraat etti.

Halid-i Bağdadî'nin halifesi Memiş Efendi'nin (Muhammed Kudsî, ö. 1852) yanında yetişen Silistreli Hacı Feyzullah Efendi (ö. 1875) İstanbul'da Fatih Halıcılar'da kendi adına kurduğu dergâhta faaliyet göstermiş, şair Leskofçalı Galib ve Mehmed Emin Paşa gibi zatları müritleri arasına katmayı başarmıştır. Halid-i Bağdadî'nin halifelerinden Muhammed b. Abdullah Hânî (ö. 1862) Musa Safvetî Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelip Sultan Abdülmecid ile görüşmüş ve başkentteki faaliyetleri sonucu pek çok mürit edinmiştir. Bağdadî'nin bir başka halifesi Osman Siraceddin Efendi'nin (ö. 1866) torunlarından Osman Siraceddin es-Sani 1986'da İstanbul'a gelmiş, Büyükçekmece Hadımköy'e yerleşerek faaliyetlerini burada sürdürmüştür.

Kaydedilenlerin yanı sıra İstanbul'da Halidiye adına faaliyet gösterdiği bilinen daha başka tekkeler de vardır. Mesela Koca Hüsrev ve Mustafa Saffet paşaların tarikat adına tekke kurdurduğu bilinmektedir.

3. Bayramiye

Hacı Bayram-ı Veli ile XV. yüzyılın başlarında Anadolu'da vücut bulan Bayramiye, Fatih Sultan Mehmed'e saltanat kılıcını kuşatan Şeyh Akşemseddin'in İstanbul'un fethi sırasında gösterdiği yararlılıklar vesilesiyle devlet nezdinde itibarlı bir konuma geldi. Akşemseddin, kuşatmanın en sıkıntılı olduğu anlarında gerek padişahın gerekse ordunun manevi gücünün yükseltilmesine yardımcı olmuş, Fatih'e yazdığı mektuplarla zaferin yakın olduğu müjdesini vererek sabır ve gayretini artırmıştı. Fetihten sonra Ayasofya'da kılınan ilk cuma namazında hutbeyi okuyan Akşemseddin, aynı zamanda İslam ordularının daha önceki kuşatmalarından birinde şehit düşmüş olan sahabeden Ebu Eyyüb el-Ensarî'nin kabrini de Fatih'in isteği üzerine keşfetmişti.

Fetihten sonra padişahın bir derviş gibi Akşemseddin'in rehberliğinde halvete girme arzusu şeyh tarafından kabul edilmedi. Halvete girince yöneticilik vazifesini yerine getiremeyeceğini düşünen şeyh, padişahı bu hususta uyardı ve halvetten kazanacağını





31- Bayramiye tacı (*Mecmûa*)

adaletli yöneticilikle elde edeceğini bildirdi. Ancak Fatih'in ısrarlı talebine engel olamayacağını anlayınca İstanbul'dan ayrıldı ve Göynük'e gidip yerleşti. Oysa Fatih, Akşemseddin adına İstanbul'da bir cami ve tekke kurdurmak istiyordu. Şeyhin Göynük'e gitmesi ile başkentte temsil edilmeyen Bayramiye'nin etkisi zamanla azaldı.

Hacı Bayram-ı Veli'den sonra Bayramiye'de Akşemseddin (ö. 1459) ile birlikte Şemsiye, Ömer Dede Sikkînî (ö. 1475) ile birlikte Melamiye, Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1628) ile birlikte Celvetiye kolları oluşmuştu. Şemsiye'nin İstanbul'da ilk temsili Fatih Sultan Mehmed döneminden sonra Şeyh Yavsî ile gerçekleşmiştir.

Şeyh Yavsî ve Yavsî Baba Tekkesi

Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin babası Bayramiye Şeyhi Muhyiddin Muhammed Yavsî (ö. 1514) adına II. Bayezid'in yaptırdığı tekke (Yavsî Baba Tekkesi) ile Bayramiye İstanbul'da temsil edilmeye başlandı. Şeyh Yavsî İstanbul'a gelmeden önce Amasya'da faaliyet göstermekteydi ve kendisinden burada zikir alanlar arasında Amasya Valisi Şehzade Bayezid (II. Bayezid) de vardı. Bayezid'in zikir aldığı bir diğer Bayramî şeyhi, Akşemseddin'in halifelerinden Baba Yusuf Seferihisarî idi. Baba Yusuf ayrıca Bayezid'e saltanat kılıcını kuşatan şeyh olarak da bilinir.

Muhyiddin Yavsî, Sultan II. Bayezid'e zikir telkin eden şeyh olması dolayısıyla devlet erkânından itibar görüyor ve "hünkâr şeyhi" lakabıyla anılıyordu. II. Bayezid devrinin sonuna kadar İstanbul'daki tekkede faaliyet gösteren Şeyh Yavsî, 1512'de memleketi İskilip'e dönerek faaliyetlerini orada sürdürdü. İstanbul'da makamına halifelerinden Muslihudddin Sirozî, onun ardından Müeyyedzade Abdürrahim geçti. Müeyyedzade tasavvuf yoluna girmeden önce Sinan Paşa ve Hocazade gibi önemli âlimlerden ilim tahsil etmiş, Kanunî Sultan Süleyman döneminin başından itibaren on sekiz yıl irşat faaliyetini sürdürmüştür. Müeyyedzade'nin 1537-1538 tarihinde vefatı üzerine tekkenin şeyhliğini Muslihuddin Mustafa üstlenmiş, ondan sonra da Bahaeddinzade diye bilinen Şeyh Muhyiddin Mehmed b. Bahaeddin şeyh olmuştur.

Bahaeddinzade Efendi medrese ilimlerini de tahsil eden âlim şeyhlerdendir. Ebu Hanife'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'ine *el-Kavlü'l-fasl* adıyla şerh yazmış, ayrıca *Risâletü'l-vahdeti'l-vücûdiyye* (Kahire 1328), *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, *Risâle-i Sırr-ı Kader* gibi eserler kaleme almıştır. Onun Şeyhülislam Ebussuud Efendi'ye de Bayramiye'den icazet verdiği belirtilmektedir. Şeyhliği sırasında bir kısım meşayih gibi o da Sadrazam İbrahim Paşa'dan baskı görmüştür. Paşa ile ilgili bildiği bazı konuları çekinmeden açıklayınca susturulmak istenmiş, ancak o, şu şekilde meydan okumuştur: "Bana nasıl bir ceza reva görülecek? Öldürülecek olsam benim için 'şehitlik', hapsedilecek olsam 'halvet ve uzlet', sürgüne gönderilsem bu da 'hicret' olur. Her üç durumda da Allah'tan sevap umarım."

Bahaeddinzade Efendi'den sonra tekkede posta Zahidîzade diye tanınan Edirneli Şeyh Abdurrahman Hâtifî, onun ardından Şeyh Yavsî'nin oğlu ve halifesi Şeyh Nasrullah (ö. Haziran 1567) oturmuştur. Nasrullah Efendi,

ÜSKÜDAR ÖZBEKLER TEKKESİ

HÜR MAHMUT YÜCER

Üsküdar Özbekler Tekkesi, Osmanlı döneminde yaklaşık aynı dönemde ve aynı adla üçüncü olarak kurulmuş Afganîler, Hindîler ve Kalenderhaneler gibi Nakşibendiye'nin Halidiye ve Müceddidiye kollarından bağımsız, sakinleri daha çok Orta Asya kökenli, klasik Nakşîlik anlayışını temsil eden, dinî, sosyal, kültürel, sanatsal ve siyasi yönleri olan bir müessesedir. Özbekler tekkesinin ilki İstanbul Defterdarı İsmail Bey tarafından 1692'de Sultanahmet Kadırga'da Küçük Ayasofya Mahallesi'nde (Şehit Mehmet Paşa Yokuşu'nda) kurulmuş, ikincisi La'lîzade Abdülbaki Efendi tarafından 1743 tarihinde günümüzde Eyüp Sultan Camii'ne giden ana aksı oluşturan Kalenderhâne Caddesi üzerinde tesis edilmiştir. Özbekler tekkelerinde ikamet edenler bekâr olduğu için buralar "Kalenderhâne" ismiyle de meşhur olmuştur. Üsküdar Özbekler Tekkesi, Sultantepe, Hacı Hesna Hatun Mahallesi'nde, Servili Köşk Sokağı üzerinde bulunmaktadır. Kaynaklarda "el-Hâc Hoca", "Hâce Hacı Hoca", "Hâce" ve "Kalenderhane" gibi adlarla da zikredilen Özbekler Tekkesi, 1752-1753'te Maraş Valisi Abdullah Paşa (ö. 1755) tarafından Orta Asya'dan gelen seyyah dervişlerin barınağı olması için kurulmuştur. 1757-1758'de, Hasan Ağa adında bir şahsın, masrafları karşılamasıyla Nakşibendiye'den Şeyh Seyyid Hacı Hâce Abdullah Efendi, tekkeye postnişin olmuş, mescit-tevhidhaneye minber koydurarak imamet ve hitabet görevlerini üstlenmiştir. Tekke, Sultan III. Mustafa döneminde, ikinci postnişin Semerkantlı Şeyh Seyyid Abdülekber Efendi (ö. 1787/1788) tarafından genişletilmiştir.



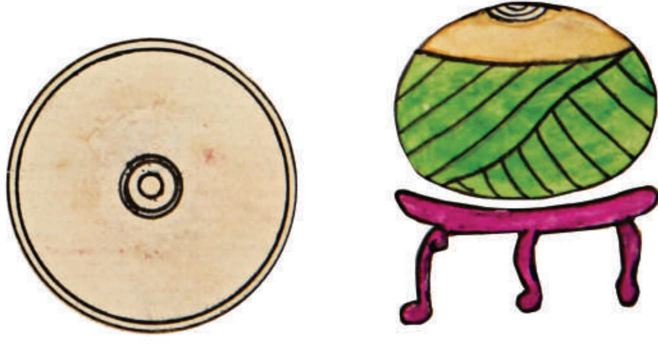
Üsküdar Özbekler Tekkesi

XVIII. asırda burada Nakşibendîliği temsil eden, Mustafa Efendi (ö. 1781), Abdullah Efendi (ö. 1784/1785), Abdülekber Efendi (ö. 1787/1788), Abdülgafûr Efendi (ö. 1788) ve Mehmed Efendi (ö. 1795/1796) şeyh olmuşlardır. Mehmed Efendi'den sonra muhtemelen "Revnak" mahlasıyla tanınan Buharalı Seyyid Halil Efendi, postnişin olmuştur.

Daha çok Orta Asya'nın Taşkent, Hokand, Semerkand, Buhara, Kaşgar, Andican, Namangan, Karakul gibi bölgelerinden gelip hac farizasını yerine getirmek üzere Hicaz'a giden hacılara konaklık eden tekkenin, her meslekten insana kapılarını açık tuttuğu bilinmektedir. Aynı hacı kafilesi, dönüşlerini de İstanbul üzerinden yaptıkları için yine bu tekkede misafir edilirlerdi. Üsküdar Özbekler Tekkesi, İstanbul'da bulunan diğer Özbek tekkeleri ve Üsküdar'daki Afganîler Tekkesi ile yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Kuruluş amacına uygun olarak özellikle XIX. asır içerisinde önemli hizmetler ifa etmiştir.

Tespitlere göre, geleni gideni eksik olmayan tekkede ortalama günlük kırk civarında kişiye hizmet verilmekteydi. Uygunsuz hareketlerde bulunan misafirlerin yolcu edildiği, eğitim amacıyla gelenlerin de uzun süreli kaldığı bilinmektedir. Bu hâliyle tekke olmanın yanında Devlet-i Aliyye'nin Orta Asya ile irtibat merkezi, misafirhane ve öğrenci yurdu işlevi de görmüştür. Mübarek gecelerde tekkenin mutfağında havuçlu, etli ve ince kıyılmış portakal kabuklu Özbek pilavı pişirilmeye, yemek duasından sonra mescit-tevhidhanede yatsı namazına kadar mevlit okunmaya, bu arada Doğu Türkçesiyle ilahiler söylenmeye, mevlitten sonra özel bir Özbek kıyafeti olan "çapan"ı giyen şeyh tarafından sakal-ı şerifin ziyaret edilmesine devam edilmiştir.

Özbekler Tekkesi, Orta Asya tasavvuf kültürünün ve İstanbul'da Yesevîliğe özgü tarikat özelliklerinin yaşatıldığı en önemli merkez olmuştur. Burada pazartesi ve perşembe günleri hatm-i hâcegân yapılmış, "zikr-i erre" tabir edilen sanatsal olmaktan ziyade, yorucu ve coşturucu bir mahiyete sahip zikir biçimi, basit nağmeli



32- Himmetî tacı (*Mecmûa*)



33- Celvetî tacı (*Mecmûa*)

Yavsî Baba Tekkesi'nin Bayramiye adına faaliyet gösteren son şeyhidir. Onun vefatıyla birlikte tekkenin tasarrufu Halvetiye mensuplarının eline geçmiş ve burada postnişin olan Abdülmecid Sivasî'den dolayı adı Sivasî Tekkesi olarak değişmiştir.

Himmet Efendi ve Himmetiye

İstanbul'da Yavsî Baba Tekkesi'nden sonra Bayramiye-Şemsiye tarikatı tekrar canlılığını XVII. yüzyılın ikinci yarısında Himmet Efendi Tekkesi ile sağladı. Fatih Şehremini'nde IV. Mehmed devri defterdarlarından İbrahim Efendi'nin mescidinin içinde XVII. yüzyıl ortalarında faaliyete geçirilmiş olan bu tesis Himmetzade Tekkesi olarak da anılır. Tekkenin ilk postnişini olan ve kendisine Şemsiye'nin Himmetiye şubesi nispet edilen Himmet Efendi (ö. 1684) medrese tahsilini tamamlayıp müderris olduktan sonra tasavvuf yoluna girmiş, Bayramî-Şemsî Şeyhi Bolulu Hacı Ahmed Efendi'den icazet alarak kendisi için hazırlanan adı geçen tekkede irşat faaliyetine başlamıştır. Buradaki faaliyetlerinin yanı sıra Kasım Paşa Camii ve Üsküdar'daki Davud Paşa Camii'nde vaazlar vermiştir. Himmet Efendi yarım asra yaklaşan irşat faaliyetinden sonra 3 Şubat 1684'te vefat etti ve Üsküdar Divitçiler'de Bezcizade Muhyiddin Efendi'nin türbesine defnedildi. Daha sonra kabrinin yanında inşa edilen tekke Bezcizade Muhyiddin Efendi Tekkesi, Salı Tekkesi, Himmetzade Tekkesi, Himmet Efendi Tekkesi gibi adlarla anılmış ve Himmetiye şubesinin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Şehremini'ndeki tekkede Himmet Efendi'den sonra yerine Himmetzade Derviş Abdi diye de bilinen oğlu Abdullah Efendi (ö. 1710) geçmiş ve tekkenin meşîhatı, tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Himmetzadeler adıyla tanınan bu ailenin tasarrufunda kalmıştır. Abdullah Efendi'nin ardından tekkede posta oturanlar şunlardır:

Abdüssamed Efendi (ö. 1737), Mehmed Nureddin Efendi (ö. 1766-1767), Mehmed Mecdeddin Efendi (ö. 1800), Bahaeddin Efendi (ö. 1805), Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 1843), Kerameddin Efendi (ö. 1857), Abdülhay Efendi (ö. 1858), Mecdeddin Efendi (ö. 1872), Abdüşşekur Mahfî Efendi (ö. 1886) ve Mehmed Hüsameddin Efendi (ö. 1916).

Himmet Efendi'nin neslinden Himmetzadeler olarak tanınan kalabalık ve nüfuzlu bir şeyh ailesi gelmiş, Himmet Efendi Tekkesi'nin yanı sıra İstanbul'daki Bayramî tekkelerinden birçoğunun meşîhatı bu ailenin denetimine geçmiştir. Öte yandan Himmet Efendi Tekkesi'nin İstanbul'un sanat hayatında ve özellikle tasavvuf musikisinde önemli bir yeri vardır. Şair olan Şeyh Himmet Efendi'nin tasavvufi mahiyetteki şiirleri Hafız Post, Sütçüzade Hafız Abdüllatif Efendi, Ali Şîruganî, Hacı Arif Bey gibi bestekârlar tarafından bestelenmiş ve Bayramî tekkelerinin yanı sıra İstanbul'da diğer devranî tarikatlara bağlı tekkelerin ayinlerinde yüzyıllar boyunca okunmuştur. Himmet Efendi'nin oğlu Abdullah Efendi de şair, bestekâr ve hattattır. Yetiştirdiği musikişinasların en ünlüsü, kendi tekkesinin zakirbaşısı olan bestekâr Şîve Ahmed Çelebi'dir. Tekkenin son şeyhlerinden Hüsameddin Efendi de devrinin ileri gelen zakirbaşıları arasında yer almıştır.

Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiye

İstanbul'da Bayramiye tarikatının bir diğer önemli merkezi Üsküdar Hüdayî Âsitanesi'dir. Bayramiye'nin Celvetiye kolunu kuran ve âsitanenin ilk şeyhi olan Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1628), şeyhi Muhyiddin Mehmed Üftade'nin 1580 yılındaki vefatını müteakip Trakya ve Balkanlar'da bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a geldi. Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi'nin delaletiyle Küçük Ayasofya Camii Tekkesi'ne şeyh olarak tayin edildi. Buradaki faaliyetinin yanı sıra Fatih Camii'nde vaizlik yaptı, tefsir ve hadis okuttu. Sekiz yıl süren faaliyetinin ardından 1589'da Üsküdar'da Hüdayî Dergâhı'nın bulunduğu yeri satın aldı. Dergâhın inşaatıyla daha yakından ilgilenmek için ikametgâhını Rum Mehmed Paşa Camii civarına nakletti.

Ahmed Yesevî güfteleri eşliğinde icra edilmiştir.
XIX. asırda tekkede Buharalı Mehmed Recep Efendi (ö. 1816) ve ardından Receb Efendi'nin oğlu Mehmed Sadık Efendi (ö. 1846) postnişin olmuştur. Sadık Efendi, sanatkârlığıyla ünlenmiştir. Buhara'nın Vabkent (Vabkîne) şehrinde dünyaya gelmiş, memleketinde öğrendiği ebru sanatını esasen XVI. asırdan beri yapanların bulunduğu İstanbul'a ayrı bir koldan getirmiş, başta oğulları İbrahim Edhem ve Mehmed Salih efendilere öğreterek, yaygınlaşmasını sağlamıştır. Sadık Efendi'den sonra kardeşi el-Hâc Abdurrezzâk Efendi (ö. 1854), büyük oğlu İbrahim Edhem Efendi (d. 1826-ö. 1904) ve küçük oğlu Mehmed Salih Efendi (ö. ?) postnişin olmuştur.

Tekkenin -yine bu tekkede dünyaya gelen- en meşhur şeyhlerinden İbrahim Edhem Efendi (d. 1826-ö. 1904), Buharalı hocalardan ders görmüş, Özbek ve Azeri Türkçeleriyle Ermenice ve teknik konuları çözecek kadar Fransızca öğrenmiştir. Doğramacılık, marangozluk, oymacılık, dökümcülük, tornacılık, demircilik, makinecilik, matbaacılık, dokumacılık gibi becerileri nedeniyle *hezârfen* (bin sanat sahibi) olarak ünlenmiştir. Son dönemin en önemli ebru sanatçıları olan Necmeddin Okyay (d. 1883-ö. 1976), Sâmi Efendi (d. 1838-ö. 1912), Aziz Efendi (d. 1872-ö. 1934), Abdülkadir Kadri Efendi (d. 1875-ö. 1942) bu sanatı ondan öğrenmişlerdir. Midhat Paşa, İbrahim Edhem Efendi'yi, 1869'da kurduğu Sanayi Mektebi'nin İmalat müdürlüğüne getirmiş, tekkede ilk kurşun borunun dökümünü gerçekleştirerek birçok tornacının yetişmesini sağlamıştır. Türkiye'de ilk buharlı makinayı yapan da odur (1875). İbrahim Edhem Efendi, yaptığı aletlerle 1867 Uluslararası Paris Fuarı'na eserleriyle katılarak, madalya almıştır. Meşihatı döneminde (1855-1904) tekkeyi bir ilim ve sanat yuvasına döndürmüş birçok ünlü simayı yetiştirmiştir. 1876 senesinde Rus Muharebesi'nde Üsküdar'da teşekkül eden "Mevkib-i Hümâyun" adlı millî tabura kumandan tayin edilmiştir. Hakkında düzenlenen "tekkede top döküp sarayı havaya uçurur" şeklinde ihbarlar yüzünden, Kâbe'nin onarımı bahanesiyle bir süreliğine Hicaz'a yollanmıştır. Cuma günleri tekke, Salih Zeki Bey, Mekteb-i Harbiye Nâzırı Galib Paşa, Halide Edip Adıvar'ın babası Edip Bey, Rıza Tevfik Bölükbaşı gibi arif, şair, âlim ve sanatçıların uğrak mekânı olmuştur.
Kurtuluş Savaşı esnasında tekke şeyhi Atâ Efendi, işgal kuvvetlerine karşı kurulan Karakol Cemiyeti'nin önde gelen mensuplarından olduğu için, Kuvâ-yı Milliye mensuplarından yaralananlar tekkede tedavi görmüş, Anadolu'ya silah ve cephane kaçırılmasına aracılık edilmiştir. Burası, Anadolu'ya geçmek isteyen Adnan Adıvar, Halide Edip Adıvar, İsmet İnönü, Celaleddin Arif Bey ve Millî Mücadele'de önemli rol oynamış daha pek çok kimsenin uğrak merkezi olmuştur.

Tekkeler kapatıldıktan sonra selamlık bölümünde son postnişin Atâ Efendi'nin kardeşi Şeyh Necmeddin Efendi (Özbekkangay)'nin ailesi ikamet etmiş, vefatından (ö. 1971) sonra ise tekke bakımsızlıktan harap olmuş, şeyh neslinden gelen Ertegün ailesinin yardımlarıyla ancak 1983-1994 yılları arasında onarılmıştır. Günümüzde özgün mimarisi ile müze olarak ayakta durmaktadır.

KAYNAKLAR

Bektaş, Cengiz, "Özbekler Tekkesi", *TT*, 1984, sy. 14, s. 40-45; 1984, sy. 15, s. 38-43.

Derman, M. Uğur, *Türk Sanatında Ebrû*, İstanbul 1977, s. 32-40.

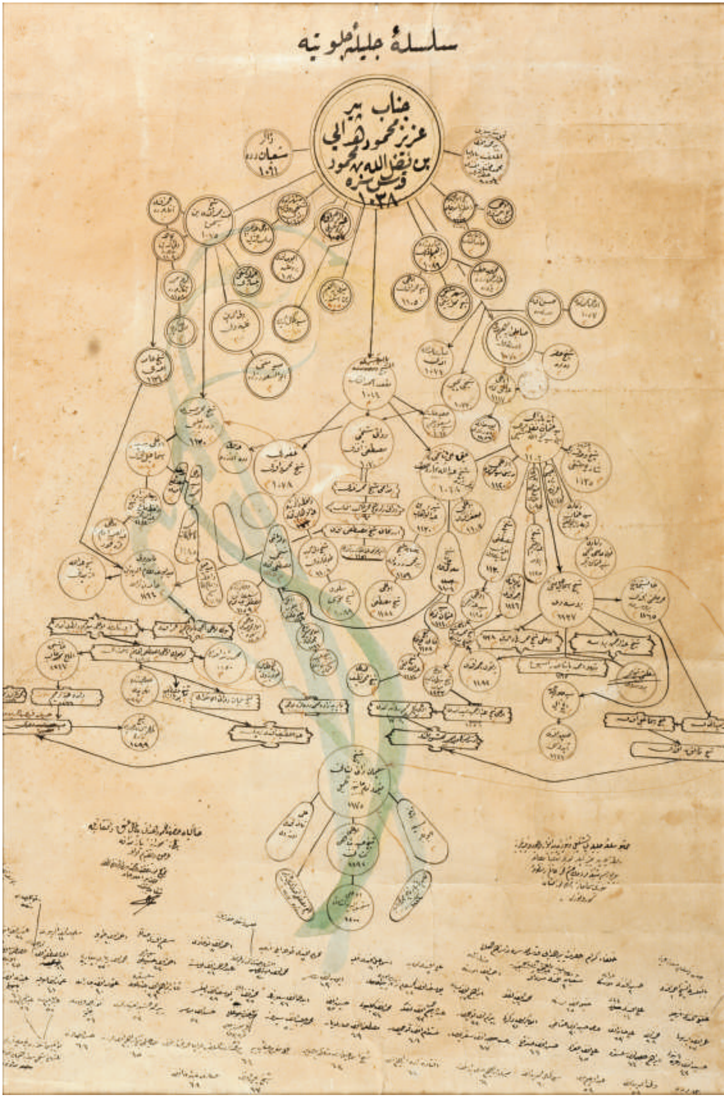
Derman, M. Uğur, "Edhem Efendi, Hezârfen", *DİA*, X, 416-417.

Derman, M. Uğur , "Buhârâ'nın Vabkent'inden Üsküdar'ın Sultantepesi'ne", *Üsküdar Sempozyumu VI: 6-9 Kasım 2008: Bildiriler*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2008, c. 2, s. 95-100.

Eresen Ahmet ve Mehmet Ulukan, 'Özbek Tekkeleri ve Eyüp Özbekler Tekkesi', *Eyüp Sultan Sempozyumu IX*, İstanbul 2005, s. 132-145.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, c. 3, vr. 213-214.

Tanman, M. Baha, "Özbekler Tekkesi", *DİA* XXXIV, 123-124.



34- Celvetiyye silsilesi (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

1595'te dergâhın inşaatı tamamlandı. 1599 yılında Fatih Camii vaizliğini bırakarak Üsküdar Mihrimah Sultan (İskele) Camii'nde perşembe günleri vaaz vermeye başladı. Bu yıllarda Bulgurlu'da da bir çilehane ile bir hamam yaptırdı. Çilehanenin bulunduğu yerdeki Bulgurlu köyü, Ilısuluk tarlaları ve Gaziler tepesinin bir kısmı I. Ahmed tarafından ferman-ı hümâyunla Aziz Mahmud Hüdayî adına tescil edildi.

Öte yandan Kanunî Sultan Süleyman'ın, kızı Mihrimah Sultan'dan torunu Ayşe Sultan (ö. 1598) ile evlendiği belirtilen Aziz Mahmud Hüdayî, 1616 yılında Sultanahmet Camii'nin açılışında ilk hutbeyi okudu ve her ayın ilk pazartesi günü burada vaaz etmeyi kabul etti.

Aziz Mahmud Hüdayî, halkla birlikte yöneticileri de etkilemeyi başarmış, devrin padişahlarıyla yakın ilgi kurmuştur. III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman gibi padişahlara mektuplar yazdı, öğütler verdi. IV. Murad'a saltanat kılıcını kuşattı. Ferhad Paşa ile Tebriz seferine katıldı. Zaman zaman padişahların davetlisi olarak saraya gitti ve onlarla sohbetlerde bulundu. Dergâhı her zümreden insanlarla dolup taşan Hüdayî'nin mürit adedinin 170.000'e ulaştığı rivayet edilmektedir. Devlet ricalinden Sadrazam Kayserili Halil Paşa, Dilaver Paşa, ilmiyeden Hoca Sadeddin Efendi, Sunullah Efendi, Şeyhülislam Hocazade Esad Efendi, Okçuzade Mehmed Şahî Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Nev'îzade Atâyî, meşhur sufî Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve benzerleri onun dergâhının müntesip veya müdavimleri arasındaydı. Vefat ettiğinde altmışa yakın halifesinin olduğu, halifeleri ve yazdığı otuz kadar eseriyle, İstanbul merkezli olarak Anadolu ve Balkanlar'daki dinî-tasavvufi hayat üzerinde derin tesirler icra ettiği kaydedilmektedir. Üsküdar'daki dergâhı İstanbul'un en önemli tasavvuf ve kültür merkezi olarak hizmet görmüş, buradan pek çok ilim ve fikir adamı, şeyh ve musikişinas yetişmiştir. Ayrıca Hüdayî'nin ilahilerinden bir kısmı bizzat kendisi, bir kısmı da muhip ve müntesipleri tarafından bestelenerek yüzyıllar boyu tekkelerde okunmuş, zikir meclislerinin ve ayinlerin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.

Hüdayî Âsitanesi'nde yetişen şeyhlerin en meşhuru, şüphesiz, *Rûhu'l-beyân* adlı tasavvufi tefsirin sahibi İsmail Hakkı Bursevî'dir (ö. 1725). Kendisine Celvetiye'nin Hakkıye şubesi nispet edilen Bursevî, 1720'de Şam dönüşü Üsküdar'a gelmiş ve Damad İbrahim Paşa'nın hediye ettiği eve yerleşmiştir. Burada çok fazla etkili olamadığı tasavvuf faaliyetlerinin yanı sıra Ahmediye Camii'nde Cuma vaizi olarak da görev yaptığı bilinmektedir. Vaazlarında Ehl-i sünnet inancına uymayan bir kısım görüşlerden bahsettiği iddiasıyla hakkında tahkikat açılmış, suçlamaların asılsız olduğu ortaya çıktığı hâlde Bursevî, bu olay üzerine 1723'te İstanbul'dan ayrılarak Bursa'ya gitmiştir.

Aziz Mahmud Hüdayî'nin vefatından sonra dilden dile aktarılan menkıbe ve kerametleri halkın gönlünde taht kurmasını sağlamış, ziyaretçileri her devirde artarak devam etmiştir. Ardından bıraktığı çok zengin vakıflar sayesinde Aziz Mahmud Hüdayî Külliyesi halkın sığınak ve barınağı olmuştur. Hüdayî'nin külliye içinde yer alan türbesi 1925'te tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar Celvetiye mensuplarınca bayram arefelerinde, âsitane şeyhinin başkanlığında merasimle ziyaret edilmiştir. Özellikle mensupları, sevenleri ve türbesini ziyaret edenler hakkında, "Denizde boğulmasınlar, ahir ömürlerinde fakirlik görmesinler ve imanlarını kurtarmadıkça âhirete göçmesinler." şeklindeki duası, türbesini İstanbul'da Eyüp Sultan, Sünbül Efendi ve Yahya Efendi'den sonra ziyaretçisi en çok olan türbeler arasına sokmuştur. 1850 yangınında yanan Hüdayî Külliyesi'nin devrin padişahı

KELÂMÎ DERGÂHI

NECDET TOSUN*

Şehremini'nin Odabaşı semtinde bulunan Kelâmî Dergâhı, Kelâmî Mustafa Efendi el-Halvetî (ö. 1738) tarafından kurulmuştur. Başlangıçta Halvetî tarikatına bağlı olan dergâh, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren el değiştirmiş ve postnişinliğe XIX. yüzyıl ortalarına kadar farklı tarikatlardan şeyhler geçmiştir. Bunun ardından bir süre boş kalan dergâhın postnişinliğine Meclis-i Meşâyih tarafından, Kâdirî tarikatından Çadırcı Şeyh Mehmed Raşid Efendi (ö. 1878) getirilmiştir. Bu şeyhin ardından yine farklı tarikatlardan şeyhler geçmekle birlikte dergâh, resmî olarak Kâdirî tarikatına bağlı kalmıştır. Dergâh şeyhliği 1893 tarihinde, aynı zamanda Kâdirî tarikatından da icazeti bulunan Nakşî Şeyhi Erbilli Muhammed Esad Efendi'ye (ö. 1931) tevcih edilmiş ve o, dergâhın son postnişini olmuştur.

Esad Efendi, Mevlana Hâlid-i Bağdadî'nin halifelerinden Tâhâ el-Hakkarî'nin halifesi olan Nakşbendî Şeyhi Tâhâ el-Harirî'ye intisap etmişti. Fatih Camii'nde *Hâfız Dîvânı* okutmuş, II. Abdülhamid'in damadı Halid Paşa kendisini saraya davet ederek, sohbetlerinden istifade etmiştir. Bir süre sonra boş durumdaki Kelâmî Dergâhı şeyhliğine getirildi. Bazı kötü niyetlilerin jurnalleri sebebiyle 1900 yılında II. Abdülhamid tarafından memleketi Erbil'e sürgüne gönderilmesiyle buradaki irşat faaliyeti kesintiye uğradı. Ancak farklı yerlerdeki müritlerine mektuplar göndererek irşat faaliyetlerini sürdürdü ve II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a döndü; Kelâmî Dergâhı'nı yeniden inşa etti (1909). Bu dönemde başta Cemiyet-i Sufiye ve Meclis-i Meşâyih olmak üzere çeşitli kurumlarda önemli görevler üstlendi, tekkelerin kapatılmasına kadar irşat faaliyetini Kelâmî Dergâhı ile Üsküdar'daki Selimiye Dergâhı'nda sürdürdü. 1925'te tekkelerin kapatılmasından kısa bir süre önce bu dergâhı ziyaret eden Danimarkalı Carl Vett, buradaki izlenimlerini ve Şeyh Esad Efendi'nin sohbetlerini canlı bir şekilde anlatır. Şeyh, söz konusu tarihten sonra Erenköy Kazasker'deki evinde inzivaya çekildi. 1930'da Menemen Hadisesi dolayısıyla oğlu ile birlikte, Menemen'e götürülüp yargılandı ve orada vefat etti.

Dergâhın kapanması ve ardından Esad Efendi'nin vefat etmesi, bu maneviyat ocağının tamamen ortadan kalkması anlamına gelmiyordu. Aksine irşat faaliyeti Esad Efendi'nin halifesi Mahmud Sami Ramazanoğlu (ö. 1984) tarafından 1950'li yıllardan itibaren daha da yaygınlaştırılarak sürdürüldü, dergâh, İstanbul ve Anadolu'da ilim, irfan, kültür ve ahlak okulu olarak devam etti. Ramazanoğulları Beyliği'ni kuran hanedanın soyundan gelen Mahmud Sami Efendi, Darülfünun Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Sami Efendi, Kelâmî Dergâhı'nda bir yandan tasavvufi eğitim alırken, bir yandan da tekkenin hizmetlerini yerine getirirdi.

Tekkelerin kapatılmasından sonra irşat faaliyetlerine memleketi Adana'da özel sohbetler şeklinde devam etti. 1954 yılında İstanbul'a gelip Erenköy'e yerleşti ve Zihnipaşa Camii'nde vaazlar verdi. Evi ve vaaz ettiği cami Erenköy'de olduğu için sevenlerinin oluşturduğu gruba halk arasında "Erenköy cemaati" adı verildi. Bu vaaz ve sohbetlerine fakir, zengin, esnaf, işçi, memur, tüccar gibi toplumun her kesiminden insanlar katılmış ve feyz almıştır. Mahmud Sami Efendi, müritlerine Nakşibendî evradının yanı sıra teberrüken Kâdirî evradı da telkin ederdi. Modern dönem İstanbul'unun manevi kültürünün şekillenmesinde önemli bir role sahip âlimlerinden



1- Nakşî gülü (Mecmûa)

biri olan Mahmud Sami Efendi'nin özellikle tefsir ve sahabe hayatını konu alan eserlerinden geniş kitleler istifade etti.

Mahmud Sami Efendi'nin vefatından sonra onun irşat vazifesini Konyalı Musa Topbaş Efendi (ö. 1999) devam ettirdi. Ailesinin dinî bir eğitim almasını istemesi üzerine Elmalılı M. Hamdi Yazır'dan Kur'an-ı Kerim ve din dersleri, Mustafa Âsım Yörük'ten Arapça ve dinî bilgiler, Hattat Hâmid Aytaç'tan hüsn-i hat dersleri aldı. Bekir Hâki Yener, Tâhirü'l-Mevlevî, Babanzade Ahmed Naim, Ali Yekta Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlerin sohbetlerinden istifade etti. Sami Efendi'nin vefatından sonra manevi talebelerinin irşat vazifesini devam ettirdi. Musa Efendi, birçok hayır müessesesinin kurulmasına öncülük eden bir aileden geliyordu ve 1980'li yıllardan itibaren bu müesseseler yanında, Aziz Mahmut Hüdayî Vakfı çerçevesinde faaliyetlerini yürüttü.

* Marmara Üniversitesi



35- Aziz Mahmud Hüdayî'nin hırkası (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Sultan Abdülmecid tarafından 1855-1856'da yeniden inşa ettirildiği bilinmektedir.

İstanbul'da Celvetiye tarikatı Aziz Mahmud Hüdayî'den sonra Selamiye, Fenaiye ve Haşimiye kollarıyla temsil edilmiştir. Tekkelerin kapatılmasına yakın yıllarda, bu kollara bağlı başkentte otuz kadar tekke bulunduğu belirtilmektedir.

Selami Ali Efendi ve Selamiye

Celvetiye'nin Selamiye kolu kendisine nispet edilen Selami Ali Efendi (ö. 1691) İstanbul'da Celvetî şeyhlerinden Zakirzade Abdullah Efendi'nin yanında yetişti. Bir müddet Bursa'da faaliyet gösterdikten sonra 1679'da Aziz Mahmud Hüdayî Âsitanesi Şeyhi Divitçizade Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine İstanbul'daki pîr makamında yedinci şeyh olarak göreve başladı. Bir sene sonra Kadızadelilerden hünkâr vaizi Vanî Mehmed Efendi ile aralarında bir tartışma geçti ve Vanî Efendi'nin talebiyle Sultan IV. Mehmed tarafından görevinden alındı. 1683 Viyana bozgununun ardından Vanî Efendi Bursa'ya sürülünce 1684 veya 1685 yılında bir hatt-ı hümayunla tekrar Celvetî Âsitanesi şeyhliğine getirildi. Yetiştirdiği halifeleri arasında Bosnalı Mehmed Fevzi Efendi, Fenaî Mustafa Efendi, Bilecikli Osman Efendi, Fenaî Ali Efendi ve Niksarlı Mehmed Efendi gibi zatlar vardır.

Aziz Mahmud Hüdayî Âsitanesi'nin yanı sıra Selami Ali Efendi'nin inşa ettirdiği ve her biri onun adıyla anılan Üsküdar'ın Fıstıkağacı, Selamsız, Kısıklı mahallelerindeki tekkelerinde de (Selami Ali Efendi Tekkesi) Celvetî adap ve erkânı sürdürülmüştür. Selamiye'de belirtilmeye değer önemli bir fark Selami Ali Efendi'nin on üç terkli Celvetî tacını on yedi terkli hâle getirmesidir.

Fıstıkağacı'ndaki tekkenin vakfiyesi 1685-1688'de tescil edilmiştir. Kaynaklarda Acıbadem Tekkesi, Bülbülderesi Tekkesi ve Şücabağı Tekkesi gibi adlarla da anılan tesis tamamen tarihe karışmış, arazisi üzerinde Cumhuriyet döneminde Selami Ali Efendi'nin adını taşıyan klasik üslupta bir cami inşa edilmiştir. Ayin günü cumartesi olan tekkenin ilk şeyhi, aynı yıllarda Celvetiye Âsitanesi'nin de postnişini bulunan Selami Ali Efendi'dir. Kendisini Ali Efendi izlemiş, daha sonra Bandırmalızade Küçük Hamid Efendi (ö. 1758), Hamid Efendi'nin oğlu Kemal Efendi, Göynüklü İbrahim Efendi, Mevleviye'den İbrahim Dede, aynı zamanda Aziz Mahmud Hüdayî Tekkesi'nin hatibi olan Hafız Mehmed Emin Efendi (ö. 1892) sırasıyla posta geçmiştir. II. Mahmud'un kızlarından Saliha Sultan'ın 1834 yılındaki düğününe davetli Celvetî şeyhleri arasında Üsküdar'da Acıbadem Tekkesi şeyhi vekili Mehmed Hilmi Efendi de yer almaktaydı.

Selamsız'da kurulan tekkenin vakfiyesi 1681'de tescil edilmiştir. Aynı mahallede Selami Ali Efendi'nin bir başka tekkesi daha yer almaktaydı. Mahalleye adını vermiş olan ve cami-tekke niteliğinde olduğu anlaşılan tesis tamamen ortadan kalkmıştır. Tekkenin ilk postnişini Selami Ali Efendi'nin halifelerinden, Celvetiye'nin Fenaiye kolunun kurucusu Kütahyalı Fenaî Ali Efendi'dir. Bir ara Halvetiye'nin Ramazaniye koluna geçen tekke, 1761'de Salih Efendi ile (ö. 1780) tekrar Celvetiye'ye bağlanmış, 1812'de ise Celvetiye'nin Haşimiye kolunu kuran Bandırmalızade Haşim Baba'nın halifesi Mehmed Raşid Efendi'nin (ö. 1834) posta oturmasıyla Haşimiye koluna intikal etmiştir.

Kısıklı Mahallesi'ndeki tekke Selami Ali Efendi'nin Üsküdar'da inşa ettirdiği üç tekkenin sonuncusudur. Tekkenin ilk şeyhliğini de üstlenen Selami Ali Efendi vefat ettiğinde buraya gömülmüştür. Damad Mehmed Paşazade İzzet Ali Paşa (ö. 1734) tekkenin mescit-tevhithanesine minber ekletmiş ve vakfına önemli katkılar sağlamıştır. 1912-1917 yılları arasında tekkenin önemli bir kısmı ortadan kalkmış, ahşap meşruta binaları da Cumhuriyet döneminde uzun müddet harap durumda kaldıktan sonra tarihe karışmıştır. Selami Ali Efendi'den sonra posta sırasıyla başhalifesi Kayserili Ahmed Efendi, diğer halifesi Niksarlı el-Hâc Mehmed Efendi (ö. 1740), Kayserili Ahmed

Efendi'nin oğlu Halil Efendi (ö. 1798-1799), aynı zamanda Selamsız'daki Selami Ali Efendi Tekkesi'nin meşihatında bulunan Mehmed Raşid Efendi geçmiştir. Raşid Efendi ile birlikte tekkenin Celvetiye'nin Haşimiye koluna intikal ettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra meşîhat görevi Mustafa Şerefeddin Efendi (ö. 1854), Ali Rıza Efendi (ö. 1914), Hafız Mehmed Nurullah Efendi (ö. 1917) ve Mustafa İzzeddin Efendi tarafından yürütülmüştür. Tekkenin haziresindeki Selami Ali Efendi'nin kabri bugün İstanbul'da en çok ziyaret edilen makamlardandır.

Selami Ali Efendi'nin halifelerinden Fenaî Ali Efendi'ye (ö. 1745) Celvetiye'nin Fenaiye şubesi nispet edilmiştir. Celvetiye tacının terklerinin sayısını on dokuza çıkartan Fenaî Ali Efendi, şeyhinin vefatı üzerine 1692'de Selamsız'daki tekkede irşat postuna oturdu. 1711'de dervişleriyle birlikte Baltacı Mehmed Paşa'nın Prut seferine "ordu şeyhi" olarak katıldı. 1714'te yerini başka bir şeyhe bırakarak Üsküdar Pazarbaşı semtinde yaptırdığı ve kendi adıyla bilinen tekkeye (Fenaî Ali Efendi Tekkesi) taşındı. Burada otuz iki yıl süren irşat faaliyetinden sonra vefat etti ve tekkesinin yanına defnedildi. Onun ardından tekkede sırasıyla şu şeyhler faaliyet göstermiştir: Abdullah Rıfkı Efendi (ö. 1770), Mehmed Nazif Efendi (ö. 1792), Mehmed Şakir Efendi (ö. 1810), Mehmed Efendi (ö. 1845), Mehmed Şakir Efendi (ö. 1884), İhsan Efendi ve Mehmed Şakir Efendi (ö. 1951). Yaldızlı Tekke adıyla da bilinen Fenaî Ali Efendi Tekkesi'nin 1876'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kızı, Zeynep Kâmil Hastanesi'ni yaptıran Zeynep Hanım tarafından son şekliyle ihya edildiği belirtilmektedir.

Celvetiye'nin Haşimiye şubesinin kurucusu olarak kabul edilen Mustafa Haşim Baba (ö. 1783), Üsküdar İnadiye'deki Badırmalızade Tekkesi'nin Şeyhi Yusuf Nizameddin Efendi'nin oğludur. Tasavvuf eğitimini Celvetî şeyhi olan babasından almış, ancak daha sonra Bektaşîliğe intisap ederek dedebabalık makamına kadar çıkmıştır. Aynı zamanda melamî meşrep bir sufî olduğu belirtilen Haşim Baba, bu çok yönlü kişiliği sebebiyle ne Bektaşîler ne de Celvetîler tarafından kabul edilmiştir. Şeyhlik yaptığı Bandırmalızade Tekkesi'ne defnedildikten sonra burası Haşimiye'nin âsitanesi olarak faaliyet göstermiştir.

Veziriazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın 1732 yılında Şeyh Yusuf Nizameddin Efendi için yaptırdığı Bandırmalızade Tekkesi, 1755'te Veziriazam Şehlagöz Ahmed Paşa eliyle yeni baştan inşa edilmiş, daha sonra Firarî Hasanpaşazade Abdullah Paşa tarafından tamir ettirilmiştir. Tekkeye adını vermiş olan ilk postnişin Yusuf Nizameddin Efendi, Celvetî şeyhlerinden Bandırmalı Hamid Efendi'nin (ö. 1726) oğludur. Şeyh Hamid Efendi ise tasavvuf eğitimini Celvetî Şeyhi Tophaneli Veliyyüddin Efendi'nin yanında tamamlamıştır. Babasından ve Hüdayî Asitanesi Şeyhi Erzincanlı Mustafa Efendi'den Celvetî usulü üzere sülukünü tamamlayan Yusuf Nizameddin Efendi ilim ve irfanı sayesinde Üsküdar'ın sevilen ve sayılan bir şeyhi olmuştu. Oğulları Küçük Hamid Efendi ve Haşim Baba ile damadı Dolayobalı Şeyh Veliyyüddin Efendi'yi yetiştirmiştir. Küçük Hamid Efendi şeyhlik görevine Fıstıkağacı'ndaki Selami Ali Efendi Tekkesi'nde başladı, daha sonra memleketi Bandırma'ya gitti ve orada vefat etti. Bandırmalızade Tekkesi'nde Yusuf Nizameddin Efendi'nin ardından yerine diğer oğlu Mustafa Haşim Baba (ö. 1783) geçti. Haşim Baba'dan sonra posta Şeyh Mehmed Galib Efendi, daha sonra da bu zatın neslinden gelen şeyhler oturmuşlardır.

Ömer Dede Sikkînî ve Melamiye

Bayramiye'de Ömer Dede Sikkînî (ö. 1475) ile oluşan Melamiye kolu aşk, cezbe ve sohbet esasına dayanan, tac, hırka, zikir, vird, ayin, riyazet, halvet gibi uygulamalara itibar etmeyen, fikir yapılarının esasını vahdet-i vücut, ona bağlı olarak hakikat-ı Muhammediye ve kutup inancı oluşturan, ehl-i beyte aşırı muhabbet duyan bağımsız bir tarikat hâline gelmiştir. Bu hâliyle IX. yüzyılda Horasan'da ortaya çıkan Melamiye akımından (Melametiye; ilk devre Melamîleri) ayırt edilmek için "ikinci devre Melamîleri" diye anılmışlardır. Kanunî Sultan Süleyman tarafından İstanbul Süleymaniye'de Bozdoğan kemeri bitişiğinde yaptırılan ve meşîhatı Yakub Helvaî'ye verilen tekke, İstanbul'daki ilk Melamî tekkesidir. Saçlı Emir Tekkesi (Haşimî Osman Efendi Tekkesi), Paşmakçı Tekkesi ve Lagarî Mehmed Efendi Tekkesi (Taşlıburun Tekkesi) Melamiye adına İstanbul'da kurulan diğer merkezlerdir.

Melamiye'nin kutuplarından sayılan XVI. yüzyılda Pîr Ali Aksarayî ve halifesi Sarban Ahmed'in, XVII. yüzyılda Sütçü Beşir Ağa'nın bazı ifadelerinden tarikatta ehl-i sünnet görüşünün kabul edildiği anlaşılmakla birlikte, Melamî çevrelerinde Hz. Peygamber ve Hz. Ali ittihadından bahsedilmesi, itikadi ve fıkhi hiçbir mezhebe bağlı olmamaları, tevella ve teberra sahibi olmaları vb. hususlar ehl-i sünnet dışı görüşlerin de tarikatta kabul gördüğünü göstermektedir. XVI. yüzyılda İstanbul'da faaliyet gösteren Oğlan Şeyh İsmail Mşukî on iki, XVII. yüzyılda Sütçü Beşir Ağa kırk civarında müridiyle birlikte zındıklık suçlarıyla idam edilmişlerdir.

XVII. yüzyılda Melamiye'den İdris-i Muhtefî'ye Sadrazam Halil Paşa ile Şeyhülislam Ebülmeyamin



36- Yenikapı Mevlevîhânesi



Mustafa Efendi'nin, Lamekânî Hüseyin Efendi'ye Sadrazam Ferhad Paşa'nın, Bursalı Seyyid Haşim Efendi'ye de Şeyhülislam Paşmakçızade Ali Efendi'nin intisap ettiği, kutbiyet makamına kadar yükselen Paşmakçızade'nin de Sadrazam Şehid Ali Paşa'yı eğittiği ve 1712'de vefatından sonra Ali Paşa'nın kutup olduğu belirtilmektedir. Bu dönemde dikkat çeken bir husus Melamîler ile Nakşibendî-Müceddidîler arasında kurulan ittifaktır. Bazı müelliflere göre Nakşibendî-Müceddidî Şeyhi Murad Buharî Paşmakçızade'ye, bazılarına göre ise Paşmakçızade Murad Buharî'ye intisap etmiş ve iki tarikat arasında bir dayanışma meydana gelmiştir. XIX. yüzyılda Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî (ö. 1888) ile birlikte adına Melamiye-i Nuriye de denilen "üçüncü devre Melamîliği" başlamıştır. Birçok eserinde dile getirdiği görüşlerinden önceleri ehl-i sünnet çizgisinde olduğu anlaşılan Nuru'l-Arabî'nin daha sonra bu anlayıştan uzaklaştığı belirtilmektedir.

4. Mevleviye

Mevlana Celaleddin-i Rumî ile birlikte Konya'da teşekkül eden Mevleviye, fetih sonrası Vezneciler'deki Kalenderhane Camii'nin bir süre Mevlevî zaviyesi olarak kullanılması suretiyle ilk olarak İstanbul'da temsil edilmiştir. Ardından Sultan II. Bayezid'in izniyle dönemin vezirlerinden İskender Paşa'nın av arazisi üzerine 1491'de kurulan Galata (Kulekapı) Mevlevîhanesi ise başşehir İstanbul'un ilk âsitane veya Mevlevîhanesi olmuştur.

İstanbul Mevlevîhaneleri başşehir merkezli Osmanlı tarikat kültüründe çok önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Mevleviye adına burada diğer birçok tarikattan daha az tekke açılmıştır. Bunun başlıca sebebi Mevlevîliğin düşünce, edebiyat, musiki, irfan ve erkânı ile seçkin bir düzeye hitap etmesi ve Mevlevîhanelerin büyük bir külliye planında kurulmuş olmasıdır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda İstanbul Mevlevîhaneleri âdeta birer musiki mektebine dönüşmüş ve klasik Türk musikisinin en parlak simalarını yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ali Nutkî, Osman Selahaddin, Kutbünnâyî Osman, Selim, Abdülbaki Nâsır, Hamamîzade İsmail, Ahmed Celaleddin, Zekâî, Fahreddin dedelerle, Itrî, III. Selim ve Rauf Yekta Bey sayılabilir. Öte yandan İsmail Rusuhî Ankaravî, Şeyh Galib, Ali Nutkî, Ahmed Celaleddin, Nazif ve Abdülbaki dedeler gibi âlim ve sanatkârlar şeyhlik yaptıkları mevlevîhanelerin türbe ve hazirelerine defnedildikleri için, İstanbul âsitaneleri diğer şehirlerdeki âsitanelerden daha fazla önem kazanmıştır.

Kanunî Sultan Süleyman ve oğlu Sultan II. Selim'in el aldığı tarikatlardan birinin Mevlevîlik olduğu, Kanunî'nin Mevlânâ'nın kâfir olduğuna dair fetva veren Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi'yi bu yüzden şeyhülislamlıktan azlettiği belirtilmektedir. Mevlevîlik birçok devlet adamının intisabıyla daha çok şehir eşrafı arasında yayılmıştır. Nitekim XVI ve XVII. yüzyıllarda Sadrazam Pîrî Mehmed Paşa, Sadrazam Ohrili Hüseyin Paşa, Sadrazam Bayram Paşa, Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa, Vezir Çoban Mustafa Paşa, Emir Abdülhamid el-Murtaza, Ulvân ve Fûlâd mirzalar, Yakovalı Hasan Paşa, Ankara Beylerbeyi Cenabî Ahmed Paşa, Şam Valisi Hasan Paşa, Emir Gazi Ebu Seb, Malkoç Mehmed Efendi, Muslu Ağa, Türkmen Mustafa Ağa gibi devlet adamları tarafından Mevlevîhaneler tesis edildiği bilinmektedir. Sultan III. Mustafa Tophane yangını sırasında yanan Galata Mevlevîhanesi'ni yeniden yaptırmıştır. III. Selim, II. Mahmud ve V. Mehmed (Sultan Reşad) da Mevleviye'ye intisap etmişlerdir. II. Mahmud döneminde Mevlevî devlet adamlarından Halet Efendi sayesinde birçok Mevlevîhanenin bakım ve onarımı yapılarak şeyhlerine maaş bağlanmış, II. Abdülhamid ve V. Mehmed dönemlerinde de birçok Mevlevîhanenin tamir ve onarımı gerçekleştirilmiştir. Padişahlardan Abdülmecid, Abdülaziz, II. Abdülhamid ve V. Mehmed'in kılıç kuşanma merasimleri Mevlevîler tarafından gerçekleştirilmiştir. Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında mevlevîhanelerin sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevi üstlendikleri görülmektedir. I. Dünya Savaşına girilmesiyle cihad-ı mukaddes ilan edildiğinde ise Veled Çelebi'nin (İzbudak) kumandası altında Mücahidîn-i Mevleviye Alayı adını taşıyan bir gönüllü alayı kurulmuş ve Filistin cephesinde çarpışmıştır.

Yenikapı Mevlevîhanesi

İstanbul'da Galata Mevlevîhanesi'nden sonra Mevleviye adına faaliyete geçen ikinci tekke Yenikapı Mevlevîhanesi'dir. Burası XVI. yüzyılın sonunda (1597) Yeniçeri Başhalifesi Malkoç Mehmed Efendi tarafından bugün Mevlanakapı olarak bilinen sur kapısı dışında ve Halvetiye'ye ait Merkez Efendi Tekkesi civarındaki geniş arazi üzerine inşa ettirilmiştir. Açılışına Sadrazam Mehmed Paşa ile Yeniçeri Ağası Tırnakçı Hasan Ağa'nın ve diğer birçok tarikat şeyhinin de katıldığı bu tekke Mevleviye'nin başşehirdeki en büyük merkezi olup tam teşekküllü bir külliye niteliğine sahiptir.

Yenikapı Mevlevîhanesi'nin ilk postnişini, Konya'daki Mevlana Âsitanesi Şeyhi Hüsrev Çelebi'nin halifelerinden Kemal Ahmed Dede'dir (ö. 1601). Dört yıl süren şeyhlik döneminin ardından vefat eden Kemal Ahmed Dede'den sonra posta Doğanî Ahmed Dede

GALATA MEVLEVÎHANESİ

SÂFİ ARPAGUŞ*

Mevlevîlik XIII. yüzyılda[1] Mevlana Celaleddin-i Rumî'den sonra oğlu Sultan Veled tarafından teşkilatlanmaya başlamış, İstanbul başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin gelişmesiyle paralel olarak üç kıtaya yayılmıştır. İstanbul'un fethinden sonra Mevlevîlere tahsis edilen ve İstanbul Mevlevîliğinin ilk mekânları olan Kalenderhane Zaviyesi ve Âbid Çelebi (ö. 1497) tarafından Fatih Otlukçu Yokuşu'nda kurulan mekânlarla başlayan bu kurumsallaşmayı daha sonra kronolojik olarak Galata (Kulekapısı) (1491); Yenikapı (1598); Beşiktaş (Bahariye) (1622); Kasımpaşa (1623-1631) ve Üsküdar (1870) Mevlevîhaneleri izlemiş, böylece Osmanlı tasavvufunun önemli tekkeleri kurulmuş ve bunlar başta dinî ve sosyo-kültürel hayat olmak üzere Osmanlı kültür, sanat ve edebiyatının şekillendiği mekânlar olmuştur.[1]

İstanbul'da Mevlevîlik

İstanbul'un fethinden tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar geçen sürede (1925) şehirde beş Mevlevîhane varlık göstermiştir. Ancak kaynaklarda isimlerine rastlanan fakat meşhur ve uzun ömürlü olmayan üç Mevlevîhaneden daha bahsedilmektedir.[2]

Fatih Sultan Mehmed tarafından Hristos Akataleptos Kilisesi'nin Mevlevîlere tahsis edilmesiyle kurulan Kalenderhane Zaviyesi'nin İstanbul'da varlığı bilinen ilk Mevlevîhane olduğu söylenebilir.[3] Bir diğeri ise Âbid Çelebi tarafından Fatih Otlukçu Yokuşu'nda kurulan dergâhtır. Kaynakların Fatih Mevlevîhanesi olarak zikrettiği bu mekân daha sonraları kurucusu Âbid Çelebi'nin Nakşibendî Molla İlahî'ye olan intisabı sebebiyle Nakşibendî ve Mevlevî erkânının hüküm sürdüğü bir mekân olmuştur. Yine bazı kaynaklarda Eyüp'te kurulduğu ve faaliyete geçmeden bir depremle yıkıldığı kaydedilen Eyüp Mevlevîhanesi'nden bahsedilir ki bu mekân bir teşebbüsten öte varlık kazanamamıştır. İstanbul'da varlığı kaydedilen bir diğer Mevlevîhane ise Kasımpaşa Mevlevîhanesi dervişlerinden Dolapçı Mehmed Dede (ö. 1824) tarafından Eyüp/Gümüşsuyu civarında İdris Köşkü diye bilinen semtte 1814 yılında kurulan dergâhtır. Bu dergâh da banisinin ömrü ile mukayyet kalmıştır.

İstanbul Mevlevîhaneleri Osmanlı'nın kültür ve medeniyeti ile siyasi ve ictimai hayatını etkilemiş hatta yönlendirmiş kurumlar olarak temayüz etmektedir. Edebiyat, musiki, hat, tezhip, nakkaşlık vs. daha birçok sanat dalları Mevlevîhanelerde meşk edilmiş, müzehhip, ressam ve minyatür sanatçıları burada yetiştirmiştir.

Mustafa Itrî Dede, Hammamîzade İsmail Dede Efendi, Nâyî Osman Dede, Ali Nutkî Dede, Zekâî Dede, Hüseyin Fahreddin Dede, Hacı Arif Bey, Abdülbaki Nâsır Dede, Ataullah Dede, Dellalzade Hafız İsmail Efendi, Mehmed Celaleddin Dede, Ahmed Avni Konuk gibi daha birçok Mevlevî bestekâr ve musikişinas İstanbul Mevlevîhanelerinde yetişmiştir.

Edebiyat ve özellikle şiir, Mevlevî geleneğin yakından ilgilendiği bir husustur. İstanbul Mevlevîhanelerinde yetişmiş şairlerin sayısı oldukça fazladır. Şeyhülislam Bahaî, Cevrî, Şeyhülislam Yahya, Fasîh Ahmed Dede, Neşatî Ahmed Dede, Müneccimbaşı Ahmed Dede, Nâyî Osman Dede, Receb Enis Dede, Nef'î, Nailî, Nedim, Sakıb Mustafa Dede, III. Selim ve Şeyh Galib gibi Osmanlı şiirinin önde gelen simalarının çoğu Mevlevîdir. Esrar Dede, Hasan Nazif Dede, Hâlet Efendi, Şeref Hanım, Leyla Hanım, Ziver Paşa, Nazım



1- Galata Mevlevîhanesi

* Marmara Üniversitesi

1 Sezai Küçük, *İstanbul Mevlevîhâneleri I*, İstanbul 2007, s. 36.

2 Bkz. Küçük, *a.g.e.*, s. 34.

3 Baha Tanman, "İstanbul Mevlevîhâneleri", *Osm. Ar.*, 14 (1994), s. 178.

oturmuştur. Doğanî Ahmed Dede'nin meşihat dönemi hem Yenikapı Mevlevîhanesi hem de Mevleviye tarikatının İstanbul'daki tarihî bakımından oldukça önemlidir. Şeyhliğinin ilk yıllarında tekkenin 1608 tarihli vakfiyesi, Rumeli Kazaskeri Esad Efendi tarafından Malkoç Mehmed Efendi adına düzenlenmiş ve Mevlevîhanenin başlıca gelir kaynakları arasındaki vakıf mülkleri kayıt altına alınmıştır. Öte yandan Ahmed Dede'nin faaliyetleri Sultan IV. Murad üzerinde büyük bir tesir bırakmış ve İstanbul tarihinde Kadızadeliler olarak bilinen tasavvuf karşıtı medrese mensuplarının baskılarına rağmen saray çevresini Mevlevîhaneye bağlamayı başarmıştır.

Doğanî Ahmed Dede'den sonra şeyhlik vazifesini Sabuhî Ahmed Dede (ö. 1644) üstlenmiştir. Aynı zamanda divan sahibi Mevlevî şeyhlerinden olan Sabuhî Ahmed Dede'nin vefatından sonra yerine halifelerinden Câmî Ahmed Dede geçmiştir. Kadızadelilerin etkisiyle musiki yasağının şiddetle sürdürüldüğü bu dönemde Câmî Ahmed Dede, büyük musiki üstatlarından Buhurîzade Itrî'yi (ö. 1711) yetiştirmiştir. Türk musiki tarihinin en önde gelen birkaç simasından biri olan Itrî Efendi hanendeliği, şairliği ve hattatlığının yanı sıra özellikle bestekârlığı ile tanınmıştır.

Câmî Ahmed Dede'den sonra posta sırasıyla Kârî Ahmed Dede ve Naci Ahmed Dede (ö. 1711) oturmuştur. Pendârî lakabıyla tanınan Naci Ahmed Dede, İstanbul'da önce Beşiktaş, ardından Galata Mevlevîhanelerinde şeyhlik yapmış, 1679'da Yenikapı Mevlevîhanesi'ne tayin edilmiştir. Onun şeyhliği döneminde 1684'te Mevlevîlere konan sema yasağının kalkması üzerine Fatih Camii'nde Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Mesnevî'sini okutmaya başlamıştır.

Naci Ahmed Dede'nin ardından posta sırasıyla Yusuf Nesib Dede, Peçevîzade Arifî Ahmed Dede, Kerestecizade Mehmed Dede oturmuş, XVIII. yüzyılın ortalarına doğru İstanbul Mevlevîhanelerinin ortak yönetimi güçlü bir şeyh ailesine; Mustafa Safi Dede ailesine mensup Mevlevî şeyhlerinin eline geçmiştir. Yenikapı Mevlevîhanesi'nin meşihatı 1746 senesinden tekkelerin kapatıldığı 1925 senesine kadar Mevlevîlik tarihinin en önemli şeyh ailelerinden Ebu Bekir Dede ailesine mensup şeyhler tarafından sürdürülmüştür. Bu aileye mensup Ali Nutkî Dede (ö. 1804) döneminde Yenikapı Mevlevîhanesi, kültür tarihimizin büyük simalarından Şeyh Galib (ö. 1799) ve Hamamîzade İsmail Dede'yi (ö. 1846) yetiştirmiştir. Klasik Türk şiirinin son dönem büyük şairleri arasında yer alan Şeyh Galib tasavvuf eğitimini burada tamamlayarak Galata Mevlevîhanesi şeyhliğine tayin edilmiştir. Türk musikisi tarihinin önde gelen birkaç siması arasında yer alan, hanendeliği, hocalığı ve özellikle bestekârlığı ile tanınan İsmail Dede Efendi de 1799'da Nutkî Dede'nin yanında yetişerek "dede" olmuştur. Yenikapı Mevlevîhanesi, Balkan ve Çanakkale savaşlarında hastane olarak kullanılmış, tekke mensupları I. Dünya Savaşı'nda Abdülbaki Dede kumandasında İngilizlere karşı girişilen meşhur Kanal Harekâtı esnasında Mevlevîlerden oluşan Mücahid-i Mevleviye Alayı'na katılmışlardı. Yenikapı Mevlevîhanesi'nin son postnişini Abdülbaki (Baykara) Dede'dir (ö. 1935). Tekkelerin kapatılmasını izleyen yıllarda Mevlevîhane, uzun bir müddet çocuk yurdu olarak kullanılmış, ahşap semahanesi 9 Eylül 1961'de yanmış, dedegân hücreleri ve matbahı 7 Mayıs 1997'de kundaklanmış ve bundan sonra kaderine terk edilmiştir. Zeytinburnu Belediyesi'nin yürüttüğü "Kültür Vadisi Projesi" kapsamında 2005 yılında restore edilmeye başlanmış ve ardından Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün desteğiyle 2009 yılında tamamlanmıştır. 2010 yılında Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü'ne tahsis edilmiş olup hâlen eğitim amaçlı olarak kullanılmaktadır.

Beşiktaş-Maçka-Bahariye Mevlevîhaneleri

İstanbul'daki Mevlevî âsitanelerinden olan Beşiktaş Mevlevîhanesi, 1622'de Veziriazam Damad Ohrili Hüseyin Paşa tarafından bugün Çırağan Sarayı'nın bulunduğu yerde kurulmuştur. Gelibolu Mevlevîhanesi'nin ilk postnişini Ağazade (Yeniçeriağasızade) Şeyh Mehmed Hakikî Dede Efendi, Beşiktaş Mevlevîhanesi'nin meşihatını da üstlenmiş, küçük bir yelkenliyle Gelibolu-İstanbul arasında gidip gelerek irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Onun 1653'te vefatından sonra Mevlevîhaneye sırasıyla Süleyman (ö. 1654), Hüseyin (ö. 1660), Naci Ahmed (1663'te şeyhlikten azledildi), Çengî Yusuf (ö. 1669), Eyyübî Mehmed Memiş (ö. 1723), Ahmed (ö. 1764), Mehmed Sadık (ö. 1764), Tokadî Abdülahad (ö. 1766), Trablus Şeyhi Ahmed (ö. 1771), Hattat Yusuf Zühdi (ö. 1817), Trablusşamlı Mahmud (ö. 1819), Ermenekşeyhizade Mehmed Kadri (ö. 1851), Mehmed Said (ö. 1853), Hasan Nazif (ö. 1862) ve Hüseyin Fahreddin (ö. 1911) dede efendiler postnişin olmuşlardır.

Sultan III. Selim, Çırağan Sahilsarayı'nı tamir ettirip genişlettiği sırada 1804 yılında Beşiktaş Mevlevîhanesi'ni yeniden inşa ettirmiş, II. Mahmud aynı sarayı 1836-1838 arasında büyütmek istediğinde diğer bazı hayır eserleriyle beraber Mevlevîhaneyi de yıktırarak arsasını saray arazisine katmıştır. Bu arada Mevlevîhanenin bitişikteki Musahib Abdi Bey Yalısı'na nakledildiği belirtilmektedir.



2- Galata Mevlevîhanes'inin giriş kapısının kitabesi

Paşa gibi toplumun farklı hizmet alanlarından daha birçok kimse şiir zevkini ve ilhamını Mevlevî muhitleri içerisinde elde etmişlerdir. Hülasa, Mevlevî tekkeleri özellikle İstanbul sanat, edebiyat ve musiki çevrelerinin bir nevi eğitim öğretim gördükleri güzel sanatlar merkezi olarak faaliyet göstermiştir.

Galata Mevlevîhanesi

Beyoğlu Dergâhı, Galata Âsitanesi, Galata Hankâhı, Hankâh-ı Bâb-ı Kule, Kulekapısı Mevlevîhanesi, İskender Paşa Zaviyesi, Tekye-i İskenderî gibi isimlerle anılan[4] Galata Mevlevîhanesi Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri devlet adamlarından İskender Paşa tarafından kendisine ait bir av çiftliği arazisi içerisinde 1491'de kurulmuştur.[5] İstanbul'daki ilk Mevlevîlerin merkez tekkesi olma özelliğine sahiptir. Tekkenin zikir merasiminin icra edildiği günler (mukabele günü) salı ve cumadır. Galata Mevlevîhanesi, Mevlevî kültürünün hayat bulduğu ve Osmanlı toplumuna yön vermiş çok önemli münevverlerin yetiştiği verimli bir ocaktır denilebilir.

1491'de temelleri atılan Galata Mevlevîhanesi, Mevlevîliğin Osmanlı tabiiyetine girerek bir imparatorluk kurumuna dönüşmesinin sembolü olmuştur. Tarikat bu yeni ve güçlü siyasi merkezin desteğiyle Kütahya, Edirne, Afyon ve İstanbul'dan sonra Balkanlar ve Akdeniz coğrafyasına yayılma imkânını bulmuştur.[6] Galata Mevlevîhanesi'nin meşayih silsilesinde, Divâne Mehmed Çelebi (ö. 1544) ilk postnişin olarak gösterilir. İskender Paşa'nın çiftliğinde bir müddet misafir olan Divâne Mehmed Çelebi'nin İstanbul'dan ayrılırken yerini halifelerinden Ali Safaî Dede (ö. 1533)'ye bıraktığı bilinmektedir.[7] Galata Mevlevîhanesi ilk üç şeyhinden sonra bir süre metruk kalmış, dördüncü postnişin Mesnevîhan Mahmud Dede'nin (ö. 1548) vefatından sonra sahipsiz kalarak harap olmuş, bir süre de Halvetî zaviyesi olarak hizmet vermiştir.

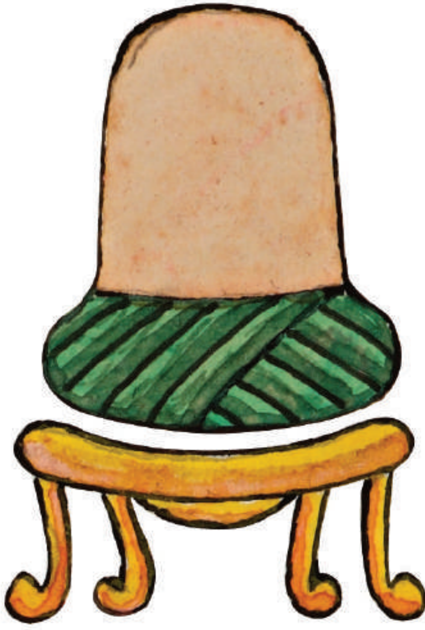
XVII. yüzyılın başlarında Sırrî Abdi Dede Konya'ya müracaat ederek bu dergâhın aslen Mevlevîhane olduğunu ifade ile dergâhı Halvetîlerden geri almış ve kısa bir süre meşîhat makamında kalmıştır. Daha sonra Konya Âsitanesi Şeyhi Bostan Çelebi (ö. 1630) kendisini bu görevden

4 İsmâil Ünver, "Galata Mevlevîhânesi Şeyhleri", *Osm. Ar.*, 14 (1994), s. 195-196.

5 Geniş bilgi için bk. Can Kerâmetli, *Galata Mevlevîhânesi Divan Edebiyatı Müzesi*, İstanbul 1977, s. 15-19.

6 Ekrem Işın, "Anadolu'da Mevlevîliğin Üç Dönemi", *Bursa'da dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (haz. Nahit Kayabaşı), 2003, Bursa 2003, s. 151-155.

7 *Baha Tanman, "Galata Mevlevîhânesi", DİA*, XIII, 318.



37- Mevlevî sikkesi (*Mecmûa*)

Sultan Abdülaziz, ağabeyi Sultan Abdülmecid'in 1859-1860'ta yıktırdığı Çırağan Sahilsarayı'nın yerine eskisinden daha büyük ve iddialı olan bugünkü sarayını yaptırırken 1867-1868'de Mevlevîhane olarak kullanılan yalıyı da yıktırınca Beşiktaş Mevlevîhanesi önce geçici olarak Fındıklı'daki Karacehennem İbrahim Paşa Konağı'na, 1870'te de Maçka sırtlarında inşa ettirilen yeni binaya taşınmıştır. Beşiktaş Mevlevîhanesi'nin devamı niteliğindeki Maçka Mevlevîhanesi de dört yıl sonra, 1874'te yapılan kışlaya yer açmak için ortadan kaldırılmıştır. O tarihteki postnişin Hüseyin Fahreddin Dede Efendi, aynı yıl Eyüp Bahariye'de yapımına başlanan Mevlevîhaneye taşınmıştır.

Kuruluşundan itibaren zengin bir tasavvuf ve kültür ortamına sahip bulunan Beşiktaş Mevlevîhanesi IV. Mehmed, III. Selim ve II. Mahmud başta olmak üzere sultanların ilgi ve yardımlarını görmüş, devlet adamlarının, sanat erbabının uğrak yeri olmuş, bu ocaktan birçok musikişinas ve şair yetişmiştir.

Beşiktaş Mevlevîhanesi'nin ortadan kalkması üzerine, son postnişini Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede, Eyüp'te 1874-1877 yılları arasında Bahariye Mevlevîhanesi'ni yaptırdı. Kuruluş safhasında mürit ve muhiplerinden birçok kimsenin, ayrıca inşaat devam ederken tahta çıkan Sultan II. Abdülhamid'in katkıları olduğu bilinmektedir. II. Abdülhamid Mevlevîhanenin kuruluşundan bir müddet sonra ayrıca ilk iki katı harem, üçüncü katı da selamlık olarak kullanılmak üzere yirmi sekiz odalı bir meşrutahane de yaptırmıştır. Dedegân hücreleri, somathane, matbah-ı şerif, hamam, helalar ve harem mutfağının da bu sırada inşa edildiği anlaşılmaktadır. Kısa bir süre sonra Haliç kıyısının yoğun rutubeti yüzünden harap olan Mevlevîhane, Sultan Mehmed Reşad'ın delaletiyle Evkaf Nezareti'nce 1910'da esaslı bir tamir ve tadilata tâbi tutulmuştur. Bahariye Mevlevîhanesi, dergâhların kapatılmasından sonra bakımsız kalmış, semahanesi 1935'te yıktırılmış, 1938-1939'da harem dairesi yanmıştır. Mescit uzun yıllar depo olarak kullanılmış, Mevlevîhanenin son şeyhinin varisleri ile Şeyh Hasan Nazif Efendi, Şeyh Küçük Hasan Nazif Efendi, Yenişehirli Avni Bey ve Sikkezanbaşı ailesinin gömülü olduğu türbe çökmüştür. İki fabrika duvarı arasında kalan avlu kapısı ise 1970 yılının başlarında arkasındaki ahşap selamlıkla birlikte yıktırılmıştır. Haziresindeki yirmiye yakın mezardan bazıları eski iplikhanenin karşısında düzenlenen mezarlığa, bazıları da Edirnekapı Şehitliği'ne nakledilmiştir. Günümüzde tekrar restore edilen Mevlevîhane, özel bir vakfın merkezi olarak kullanılmaktadır.

Kasımpaşa Mevlevîhanesi

İstanbul'da Mevleviye adına faaliyet gösteren merkezlerden birisi de Kasımpaşa Mevlevîhanesi olmuştur. 1623-1631 tarihleri arasında Fırıncızade Şeyh Sırrî Abdi Dede Efendi (ö. 1631) tarafından Kasımpaşa'nın Sururi Mehmet Efendi Mahallesi'nde kurulan bu Mevlevîhanenin diğerlerine göre mütevazı bir zaviye niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Zaman içinde harap olan Mevlevîhane birçok kez tamir görmüş, Sultan III. Selim tarafından 1795'te yeniden inşa, Sultan II. Mahmud tarafından da 1834'te son şekliyle ihya edilmiştir. İlk postnişini Sırrî Abdi Dede'den sonra tekkelerin kapatıldığı 1925'e kadar on dokuz şeyhin vazife yaptığı zaviyede son olarak Seyfeddin Dede Efendi faaliyet göstermiştir. Kasımpaşa Mevlevîhanesi yakın tarihlere kadar çevredeki fakir fukaranın işgaline uğramış, ahşap parçaları çevrede yaşayanlarca odun niyetine sökülmüş, sonunda da yangın geçirmiştir. Günümüzde burası Sururi İlköğretim Okulu'nun bahçesinin bir bölümü olup ayakta kalan iki taş merdiven ile bir Mevlevî mezarı dışında burada Mevlevîhaneyi anımsatacak başkaca iz bulunmamaktadır.

Üsküdar Mevlevîhanesi

İstanbul'un Mevlevî merkezlerinden Üsküdar Mevlevîhanesi, Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden Sultanzade Halil Numan Dede tarafından 1792-1793'te İmrahor semtinin Ayazma Mahallesi'nde kurulmuştur. Burası İstanbul'daki diğer Mevlevîhanelerden farklı olarak, özellikle taşradan İstanbul'a gelen ve İstanbul'dan

alarak yerine Mesnevî şârihi İsmail Rusûhî Ankaravî'yi şeyh tayin etmiştir.[8] İsmail Ankaravî'nin tayini Galata Mevlehîhanesi'nde iki noktada önemlidir:

Birincisi; Ankaravî her ne kadar Mesnevî şerhindeki İbn Arabî düşüncesi merkezli yorumları sebebiyle zahir ulemasının tepkileriyle karşılaşmış olsa da başta *Minhâcü'l-Fukarâ* olmak üzere yazdığı eserler ve gösterdiği tavırlarla Mevlevî adap ve erkânının esaslarını temellendirerek[9] dergâhta odaklanan bâtıni temayülleri tasfiye etmiş, bu vesileyle tarikatın Osmanlı idari ve ilim çevreleri ve münevver kesim arasında hızla kökleşmesini temin etmiştir. İkinci husus ise; İstanbul'da Mevlevîliğin teşkilatlanması ile ilgilidir. Bu dönemde Yenikapı, Beşiktaş ve Kasımpaşa Mevlevîhanelerinin faaliyete geçmesiyle tarikatın İstanbul'daki tek merkezli yapısı bu dergâhlarda yetişmiş derviş ve güçlü şeyh aileleri vasıtasıyla çok merkezli bir şekil almıştır.[10] Galata Mevlevîhanesi'nin 430 yıllık tarihî sürecinde Konya Âsitanesi tarafından görevlendirilen meşihat makamında bulunan şeyhlerinin listesi ve meşihat sıralamaları şu şekildedir:[11]

Divâne Mehmed Çelebi (ö. 1544)
Ali Safaî Dede (ö. 1533)
Mesnevîhan Mahmud Dede (ö. 1602)
İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1631)
Sırrî Abdi Dede (ö. 1631)
Âdem Dede (ö. 1652)
Arzî Mehmed Dede (ö. 1664)
Derviş Çelebi (ö. 1664)
Naci Ahmed Dede (ö. 1710)
Derviş Çelebi (ö. 1664, II. defa)
Mesnevîhan Gavsî Ahmed Dede (ö. 1696 veya 1698)
Kutbü'n-Nâyî Osman Dede (ö. 1729)
Sırrı Abdülbaki Dede (ö. 1750)
Mehmed Şemseddin Dede (ö. 1760)
İsa Dede (ö. 1771)
Selim Dede (ö. 1777)
Mehmed Sadık Dede (ö. 1778)
Abdülkadir Dede (Görevden alınması, 1780)
Hüseyin Dede (ö. 1782)
Bakkalzade Ali Dede (Görevden alınması, 1786)
Sultanzade Halil Numan Dede (Görevden alınması, 1790)
Bakkalzade Ali Dede (II. defa)
Şemsî Dede (ö. 1790)
Mehmed Esad Dede (Şeyh Galib) (ö. 1799)
Mehmed Ruhî Dede (ö. 1225/1810)
Trablusşamlı Mahmud Ümid Dede (ö. 1818)
Mehmed Kudretullah Dede (ö. 1871)
Mehmed Ataullah Dede (ö. 1910)
Ahmed Celaleddin Dede (ö. 1946)

İsmail Rusûhî Ankaravî'den sonra tekkelerin kapanışına kadar olan sürede Galata Mevlevîhanesi'nde başta Şeyh Galib Dede olmak üzere birçok şair ve fazıl şeyhler postnişin oldukları gibi hayli kuvvetli müzisyenler de bu dergâha intisap etmişler, vefatlarından sonra da dergâhın haziresinde defnedilmişlerdir.[12] Galata Mevlevîhanesi gerek şeyhleri ve gerekse vefatlarından sonra Mevlevîhanenin hâmuşânında yatan önemli ilim, irfan devlet ve edebiyat adamlarının durağı olmuştur. Bunlardan özellikle Mesnevî şârihi İsmail Rusûhî Ankaravî ve *Hüsn ü Aşk* müellifi Şeyh Galib Dede eserleriyle ve fikirleriyle dönemlerinin önde gelen isimlerindendi. Yine Esrar Dede, Fasîh Ahmed Dede gibi önemli şairler, Hâlet Efendi gibi devlet ricalinin önde gelenleri de bu dergâhın müntesibi idiler. Mevlevîlik deruhte ettiği tasavvufi eğitimle bir yandan yüksek ahlaklı kişiler yetiştirirken, bir yandan da zengin koleksiyonlara sahip kütüphanelerle düşünce hayatının ve dünya görüşünün gelişmesine katkıda bulunmuştur. Mesela sadece Galata Mevlevîhanesi, dört yüz otuz yıllık hizmeti süresinde yetmiş kadar divan sahibi şair yetiştirmiştir ki bunların başında Şeyh Galib gelmektedir.[13] İsmail Rusûhî Ankaravî, Mesnevî şarihlerine ve mesnevîhanlara rehber olmuştur. Ataullah Dede, (ö. 1910) Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca'ya hâkim, iyi bir cebir ve hendese âlimi ve yine ta'likte üstat bir hattat ve iyi bir musikişinastır.[14] Hülasa Mevlevîlik yedi yüz yıldır, saraylardan Osmanlı Devleti'nin en ücra köşelerine kadar toplumun pek çok kesimiyle sıkı bir ilişki içinde bulunmuş, ciddi bir disiplin içinde verilen din, dil, edebiyat, musiki, kültür ve sanat eğitimiyle, ülke sınırları içinde birer kültür merkezi, ilim, irfan ve terbiye mektebi, birer akademi veya konservatuvar niteliği taşımış, büyük edip, şair, mesnevîhan, mütefekkir, musikişinas, ressam, hattat, nakkaş ve el sanatkârları yetiştirmiştir.[15]
XVII. yüzyılın başlarında Konya'daki Çelebilik makamı tarafından görevlendirilen Şeyh Sırrî Abdi Dede (ö. 1631), meşihatını üstlendiği

8 Esrâr Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Kahire 1866, II, 54-55.

9 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ* (haz. Safi Arpaguş) İstanbul 2008.

10 Ekrem Işın, "İstanbul'un Mistik Tarihinde Mevlevîhâneler", *İstanbul*, 4 (1993), s. 121-125.

11 Küçük, *İstanbul Mevlevîhâneleri*, s. 48-94; Ünver, "Galata Mevlevîhânesi Şeyhleri", s. 195-219.

12 Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 337.

13 Safi Arpaguş, *Mevlevîlik'te Ma'nevî Eğitim*, İstanbul 2009, s. 307.

14 Atâullah Dede hakkında bk. Thierry Zarcone, "Şeyh Mehmed Ataullah Dede ve Galata Mevlevihanesi, -Doğu-Batı Arasında Entelektüel ve Tinsel Bir Köprü, *Saltanatın Dervişleri Dervişlerin Saltanatı: İstanbul'da Mevlevîlik* (haz. Ekrem Işın), İstanbul 2007, s. 58-75.

15 Bârihüdâ Tanrıkorur, "Türk Kültür ve Mimarlık Tarihinde 'Mevlevîhâne'nin Yeri ve Önemi", *III. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1989, s. 62.

Anadolu'ya geçen dervişlerin konaklaması için tasarlanmıştır. XIX. yüzyıl içinde birçok defa yenilenen ve onarım geçiren Mevlevîhaneyi, Sultan II. Mahmud 1834-1835'te yeniden inşa ettirmiş, Sultan Abdülmecid döneminde 1844, 1845 ve 1851 yıllarında birtakım eksiklikleri tamamlanmıştır. Son olarak Kaptanıderya Ahmed Vesim Paşa tarafından bugünkü şekliyle ihya edilmiştir.

Üsküdar Mevlevîhanesi'nde ilk posta oturan Numan Dede'den sonra yerine Mehmed Hüsameddin Dede geçmiş, onun ardından 1925 senesine kadar on bir şeyh meşihat görevinde bulunmuştur. Buranın son postnişini Ahmed Remzi (Akyürek) Dede'dir (ö. 1944). Semahane, selamlık, harem, matbah-ı şerif, derviş hücreleri ve türbeden oluşan Mevlevîhane iki katlı bir yapıdır. Günümüzde Mevlevîhanenin bir bölümü cami olarak hizmet görmekte, diğer kısımları ise klasik Türk sanatlarının öğretimiyle uğraşan bir vakıf tarafından kullanılmaktadır.

5. Zeyniye

İstanbul'un tasavvufi hayatında etkili olan bir başka tarikat Zeyniye'dir. Bu tarikatın şeyhlerinden Konyalı Muslihuddin Mustafa (Şeyh Vefa, ö. 1491) muhtemelen 1465 yılında İstanbul'a gelmiş ve vefatına kadar burada çok etkili bir faaliyet göstermiştir.

Şeyh Vefa ve Vefa Tekkesi

Konya'dan İstanbul'a geldikten sonra Fatih Sultan Mehmed tarafından Şeyh Vefa için, daha sonra adına nispetle Vefa diye anılacak olan semtte bir cami-tevhithane ve çifte hamam yaptırılmıştır. Padişah şeyhe ayrıca içindeki binalarla birlikte caminin yakınında bulunan araziyi ve Çorlu kazasına bağlı Kepelim köyünü temlik etmiş, Şeyh Vefa da caminin yanındaki arazi üzerinde derviş hücreleri, kütüphane, dervişler için evler ve imaret niteliğinde bir mutfak yaptırmıştır. Daha sonra Fatih'in temlik ettiği araziler ile bu araziler üzerinde yaptırdığı bazı binaları ve kendi kitaplarını Temmuz 1485'te vakfetmiştir. Şeyh Vefa'ya padişahla birlikte Sadrazam Karamanî Mehmed Paşa ve diğer devlet adamlarının da itibar ettiği belirtilmektedir. Sadrazamın kaza ve belalardan korunmak için ona bir çeşit muska olan "vefk" hazırlatıp başı üstünde taşıdığı, ayrıca sultanlar ve diğer idarecilerin de ona vefk hazırlattığı nakledilmektedir.

O dönemde Şeyh Vefa'ya mürit olanlar arasında Sinan Paşa (ö. 891/1486), Molla Lütfi (ö. Ocak 1495), Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa (ö. 1496-1497), Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi (ö. 1526) gibi ileri gelen mütefekkir-âlimler, Safayî, Balıkesirli Zâtî, Edirneli Sabâyî, Rumelili Şem'î, Hattat Kasım, Hattat Abdülmuttalip b. Seyyid Murtaza gibi önemli şair ve sanatkârlar dikkat çekmektedir.

Şeyh Vefa'nın zikredilen müritlerinden Sinan Paşa (Sinanüddin Yusuf b. Hızır) İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğlu olup Sahn müderrisliği yapmış önemli âlimlerdendir. Fatih Sultan Mehmed onu kendisine hususi hoca yaptıktan sonra vezirliğe ve sadrazamlığa kadar yükselttiği için "Hoca Paşa" diye meşhur olmuştur. Tokatlı Molla Lütfi ise Sinan Paşa'nın talebelerinden ve Şeyhülislam Kemalpaşazade'nin de hocalarındandır. Sinan Paşa vezirliği sırasında onu Fatih Sultan Mehmed'e tavsiye ederek saray kütüphanesine hafız-ı kütüp olarak tayin ettirdi. Daha sonra Sultan II. Bayezid zamanında Sahn müderrisliğine kadar yükselmiştir. Kaydedildiğine göre, sabahtan medreseye gidip ikindiye kadar ders verir, oradan Şeyh Vefa Tekkesi'ne giderek akşam namazına kadar Buhârî okutur, oradan da evine giderdi. Adı geçenlerden Ahmed Paşa da Sultan II. Murad'ın kazaskerlerinden Veliyyüddin Efendi'nin oğludur. Değişik medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Fatih Sultan Mehmed döneminde önce kazasker, daha sonra da padişaha musahip ve hoca oldu. Devlet hizmetindeki başarılarından dolayı ayrıca kendisine vezirlik rütbesi de verilen Ahmed Paşa, İstanbul'un fethi sırasında ordunun maneviyatının yükseltilmesinde görev almıştı. Vefa'nın bir diğer önemli müridi Zenbilli Ali Efendi (Ali Cemalî) ise Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman gibi üç dirayetli padişah döneminde şeyhülislamlık yapmış önemli şahsiyetlerdendi. Öte yandan Şeyh Vefa ile Şeyhülislam Molla Hüsrev (ö. 1480) arasında ileri derecede sevgi ve dostluk vardı. Fatih Sultan Mehmed'in "Zamanın Ebu Hanife'si" diye övdüğü bu şeyhülislamı Vefa'nın zaman zaman ziyaret ettiği belirtilmektedir.

Şeyh Vefa'ya halkla birlikte üst düzey yöneticiler, mütefekkir âlimler, şair ve sanatkârlar gibi toplumun değişik kesimleri tarafından gösterilen teveccühte onun manevi nüfuzunun, alçak gönüllülüğünün, nükteli ve hikmetli konuşan hoşsohbet biri oluşunun yanı sıra, muhtelif fenlere vâkıf iyi bir âlim olmasının ve sanatçı kişiliğinin de etkisi vardır. Kaynaklar onun hem zahir hem de bâtın ilimlerine vâkıf olduğunu, hatta bazılarına göre müçtehit seviyesine çıktığını, Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde şiirler yazdığını, musiki ve astronomi alanlarında mahareti bulunduğunu, kaza ve belalara karşı "vefk" hazırlamakta uzman olduğunu özellikle vurgularlar. Kaleme aldığı eserleri onun değişik alanlara vukufunu gösterir niteliktedir. Örneğin Rûznâme astronomiye dairdir. Melhame uzaydaki



4-Yenikapı Mevlevîhanesi'nin semahanesi

Mevlevîhanede (1608) yılında büyük bir onarım gerçekleştirmiş ve bina tekrar Mevlevîhane olmuştur. Mevlevîhane 1765'te Tophane yangınında yine harap olmuş, Sultan III. Mustafa tarafından tamir ettirilmiştir. Mevlevîhanenin 1791'de Şeyh Galib'in isteği üzerine Sultan III. Selim tarafından tamir ettirildiği ifade edilmektedir. Harap olan semahane kısmı da 1834 tarihinde Sultan II. Mahmud tarafından imar edilmiştir. XVII. yüzyıl başlarından itibaren birçok defa tamir gören ve yenilenen, çeşitli ek bölümlerle donatılarak küçük bir külliye niteliğine bürünen Galata Mevlevîhanesi, III. Selim'in 1791'de gerçekleştirdiği yenileme sonucunda ana hatlarıyla bugünkü yerleşim düzenine kavuşmuş, binalar ise XIX. yüzyıl içinde son şekillerini almışlardır. Mevlevîhanede XIX. yüzyılda da birçok tadilat yapılmıştır. Bunların ilki, II. Mahmud devrinin ünlü simalarından Hâlet Efendi'nin 1819'de gerçekleştirdiği imar faaliyetidir. Mevlevîhane 1824'te bir yangın daha geçirmiş, Şeyh Seyyid Kudretullah Dede tarafından 1828'de sadaret makamına hitaben kaleme alınan arzuhâle binaen II. Mahmud tarafından 1835'te yeniden inşa ettirilmiştir. Sultan Abdülmecid ise 1851 ve 1859'da iki defa tamirata aldığı binayı bugünkü şekliyle yeniden yaptırmıştır. Mevlevîhane, II. Abdülhamid ve V. Mehmed Reşad devirlerinde de küçük kapsamlı onarımlar geçirmiştir.[16] Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra Mevlevîhanenin ana binası bir süre halkevi ve karakol olarak kullanılmıştır. 1945-1947 arasında belediye tarafından hazirenin doğu kesimi kaldırılarak yerine Beyoğlu Evlendirme Dairesi yaptırılmış, bu arada semahanenin girişindeki ahşap türbeler, harem bölümü, matbah-ı şerif ve diğer bazı müştemilat ortadan kaldırılmıştır. Galata Mevlevîhanesi resmî kurumların ilgisizliğine rağmen Turing ve Otomobil Kurumu başkanı Reşit Saffet Atabinen ve Hamdullah Suphi Tanrıöver'in çabaları sayesinde kısmen günümüze gelebilmiştir. Birçok girişimin sonucunda Mevlevîhanenin 1946'da bütün birimleriylebir Mevlevî kültürü müzesine dönüştürülmesine karar verilmiş ve mülkiyeti vakıflardan Millî Eğitim Bakanlığı'na intikal etmiştir. Müzeye dönüştürülmesi yirmi yıllık bir gecikmeyle gerçekleşebilmiş, dört yıl süren geniş kapsamlı onarım çalışmaları sonunda Divan Edebiyatı Müzesi adıyla 27 Aralık 1975'te ziyarete açılmıştır. İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansının katkılarıyla restore edilen yapı hâlen müze olarak kullanılmaktadır.

16 Tanman, "Galata Mevlevîhânesi", XIII, 317-321.



38- Seyyah dervişlerin çeyizi: (soldan sağa) İmam-ı Ali sofrası, cilbend, keşkül (*Mecmûa*)



39- Meşin Cilbend (İBB, Şehir Müzesi)

yıldız ve gezegenlerin durumlarına göre insanların yeryüzündeki davranışları hakkında bilgi vermektedir. Bu alanda daha başka eserleri de bulunan Şeyh Vefa'ya, bir ara Paskalya gününü belirlemede ihtilaf eden Hristiyanların başvurarak tarih belirlemiş olmaları da onun ilm-i nücumdaki ihtisasının herkes tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca Şeyh Vefa kendisine nispet edilen iki evrâddan on bir varak hacmindeki birini (bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 222) bizzat bestelemiş, bunun yanı sıra ladinî mahiyette de birtakım musiki eserleri meydana getirmiştir.

Öte yandan Fatih'in cenaze namazını onun kıldırdığı ve bu cenazeye Sultan II. Bayezid'in de katıldığı bilinmektedir.

Vefa Tekkesi ve Şeyh Vefa ile Zeyniye'de meydana gelen Vefaiye şubesi, şeyhin vefatından sonra pek etkili olamamıştır. Toplumun değişik kesimleri için bir cazibe merkezi olan bu tarikat merkezinde Vefa'dan sonra uzun süre faaliyet gösteren Ali Dede ile ilgili kaynakların çok az bilgi vermiş olması bunun açık bir göstergesidir. Ali Dede'den sonra Vefaiye, Davud Vefaî Rumî ve Abdüllatif Vefaî Rumî gibi şeyhlerle temsil edilmiştir. Tarikatın İstanbul'da etkisini yitirmesinde bazı siyasi gelişmelerin tesiri olmuş olmalıdır. Şeyh Vefa henüz hayatta iken ortaya çıkan bu siyasi gelişmeleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Sultan II. Bayezid Amasya'da valilik yaptığı sırada, Şeyh Vefa'nın çok iyi münasebetler kurduğu sadrazam Karamanî Mehmed Paşa'nın Şehzade Cem tarafını tutarak kendisini babası Fatih'in yanında katline sebebiyet verecek ölçüde sürekli çekiştirdiği haberini almış ve Amasya'da ruhani gücüne güvendiği Halvetiye Şeyhi Çelebi Halife'den sadrazamın bertaraf edilmesi hususunda manevi yardım istemişti. Bunun üzerine dervişleriyle birlikte bu iş için seferber olan Çelebi Halife, sadrazamın Şeyh Vefa tarafından hazırlanan vefk sayesinde manevi koruma çemberi içerisinde bulunduğunu, ancak kendisi ve dervişlerinin gayretleriyle bu dairenin içerisine girmeyi başardıklarını söyleyerek yakında helak olacağını Şehzade Bayezid'e haber vermiş, bir müddet sonra da Fatih Sultan Mehmed'in aniden ölümünün ardından sadrazam yeniçeriler tarafından şehit edilmiştir.

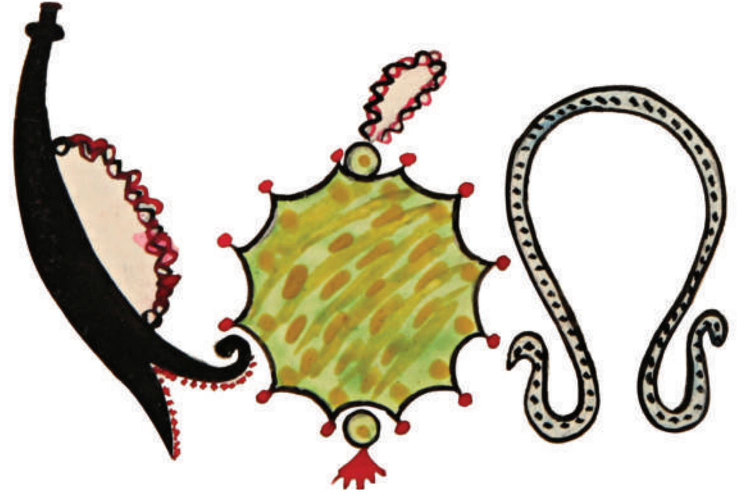
Öyle anlaşılıyor ki, Sultan II. Bayezid böyle bir olaydan sonra tahta geçince Şeyh Vefa kendisine karşı mesafeli durmayı yeğlemiş, babası Fatih ile kurduğu yakın ilişkiyi ondan esirgemiştir. Bunun farkında olan Bayezid, muhtemelen onun gönlünü almak için bazı teşebbüslerde bulunmuş, mesela kızının nikâhı için hususiyle onu davet etmiştir. Ne var ki Şeyh Vefa bu davete olumsuz cevap vererek sultana bir başka Zeyniye Şeyhi Muhyiddin Kocevî'yi önermiştir. Koyduğu bu tavırdan dolayı Şeyh Vefa ile pek fazla görüşemediği anlaşılan Sultan II. Bayezid'in, vefat ettiğinde (ö. 1491) şeyhin cenazesine katıldığı ve onu görmeyi çok arzu ettiği için, “Meşru değildir.” şeklindeki itirazlara aldırmadan yüzünü açıp baktığı nakledilmektedir. Şeyh Vefa'nın sultana karşı bu tutumu, Fatih döneminde elde ettiği nüfuz ve çevre sayesinde tekkesini olumsuz etkilememiş gibi gözükse de, onun vefatından sonra burası muhtemelen kendi kabuğuna çekilerek İstanbul'un etkili merkezlerinden biri olma hüviyetini kaybetmiştir.

Âşıkpaşazade ve Âşık Paşa Tekkesi

İstanbul'da Zeyniye adına faaliyet gösteren bir başka tekke Fatih Sultan Mehmed döneminde Saray-ı Atik ağalarından Hüseyin b. Abdullah'ın tarihçi Âşıkpaşazade (Derviş Ahmed Âşıkî, ö. 1484'ten sonra) adına Fatih Haydar'da kurdurduğu Âşık Paşa Tekkesi'dir. İkinci postnişininden



40- Şedd-i şerif (*Mecmûa*)



41- Mengüş (*Mecmûa*)

dolayı Seyyid Velayet Tekkesi olarak da bilinen bu tesis için, daha sonra II. Bayezid'in kızı Sufî Sultan Hanım diye anılan Fatma Sultan tarafından XVI. yüzyılın başında vakıflar tayin edilmiştir.

Zeyniye şeyhlerinden Abdüllatif Kudsî'nin yanında yetişen Âşıkpaşazade adı geçen tekkede vefatına kadar irşat faaliyetini sürdürmüş, kendisinden sonra yerine halifesi ve damadı Seyyid Velayet (ö. 1522) geçmiştir. Seyyid Velayet'ten sonra ise meşihati önce oğlu Derviş Mehmed üstlenmiş, onun Ağustos 1535'teki ölümünden sonra diğer oğlu Mustafa Çelebi posta oturmuştur. Hangi tarihte vefat ettiği tespit edilemeyen Mustafa Çelebi'den sonra ise Seyyid Velayet'in damadı Gazzalîzade Abdullah Efendi (ö. 1570) şeyh olmuştur. Bir müddet daha Zeyniye adına faaliyet gösterdiği anlaşılan tekkenin daha sonra başka tarikatların tasarrufuna geçtiği görülmektedir. 1785 tarihinde tekkenin adı Emirler Tekkesi şeklinde kaydedilmiştir.

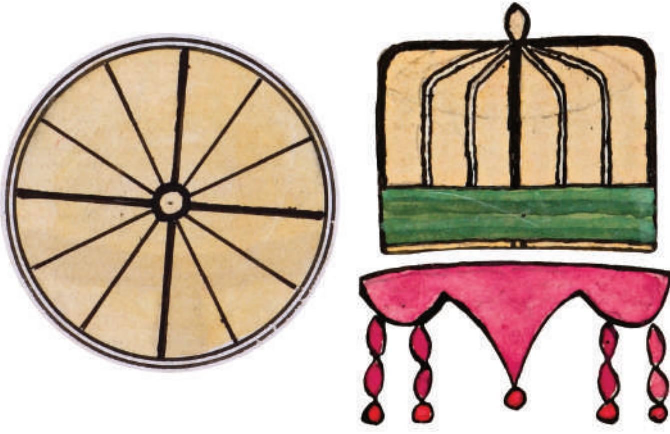
Muhyiddin Kocevî ve Karanlık Mescit Zaviyesi

İstanbul'da XV. yüzyılın ikinci yarısında Zeyniye adına faaliyet gösterilen bir başka merkez Karanlık Mescit Zaviyesi'dir. Zeyniye şeyhlerinden Muhyiddin Kocevî (ö. 1480) Eğirdir'de hizmetinde bulunduğu Pîrî Halife'den icazet aldıktan sonra İstanbul'a gelerek Fatih'in Âşıkpaşa Mahallesi'nde Karanlık Mescit diye bilinen mescidi ve yanına da zaviyesini kurmuş ve 1480'de meydana gelen vefatına kadar irşatla meşgul olmuştur. İlm-i zahirle ilm-i bâtın arasını cemettiği kaydedilen şeyhin, bütün gününü müritlerinin terbiyesi ile geçirdiği, dünyevi menfaatlere asla tenezzül etmediği ve halk arasında keramet sahibi olarak tanındığı belirtilmektedir.

Muhyiddin Kocevî'den sonra adı geçen tekkede makamına "Gündüz/Gündüzlü Muslihuddin" diye bilinen halifesi Şeyh Muslihuddin Mustafa (ö. ?) geçmiştir. Şeyh Muslihuddin Mustafa'nın Kanunî Sultan Süleyman devri meşayihinden olduğu belirtilmekle birlikte hayatı, faaliyetleri ve vefat tarihi hakkında kaynaklarda bilgi verilmemiştir. Zahir ilimlerini tahsil ettikten sonra tasavvuf yoluna Abdüllatif Kudsî'nin (ö. 1452) ileri gelen halifelerinden Tacüddin İbrahim Karamanî'ye (ö. 1467-1468) intisap etmek suretiyle girmiş, onun vefatından sonra ise Muhyiddin Kocevî'nin irşat halkasına katılmıştır. Muslihuddin Efendi'den sonra mezkur zaviyede irşat faaliyetinin devam edip etmediği bilinmemektedir.

Öte yandan Zeyniye şeyhlerinden Burhaneddin Efendi de (ö. 1562-1563) bir müddet İstanbul'da faaliyet göstermiştir. Eğirdir'de faaliyet gösterdiği sırada müritleri arasına katılan Kanunî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Rüstem Paşa'yı ziyaret maksadıyla bir ara İstanbul'a geldiğinde, paşa şeyhin başkentte faaliyet göstermesi için ricada bulunmuş ve kendisine Küçük Ayasofya Zaviyesi'ni tahsis etmiştir. Burhaneddin Efendi sadrazamı kıramayarak bir yıla yakın burada faaliyet gösterdi ve ilmiye mensuplarından pek çok kimse kendisine mürit oldu. Ancak daha sonra devlet erkânına yakın olmaktan hoşlanmamış ve Eğirdir'deki tekkeyi de boş bırakmamak için geri dönmek istediğini bildirmiştir. Rüstem Paşa, öyle anlaşılıyor ki şeyhinin memleketine dönmek istediğini Kanunî Sultan Süleyman'a arz edince, padişah şeyhe Eğirdir Gölü içinde bulunan Nis Adası'ndaki gayrimüslimlerin haracından 30 akçe maaş bağlanmasına karar vermiştir.

XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un en etkili tarikatı konumuna gelen Zeyniye'ye adı geçenlerden başka Sadrazam Mahmud Paşa, İbrahim Paşa, âlimlerden Mullimzade Ahmed, Alaeddin Ali Fenarî, Fatih'in hocası Mevla Ayas, Molla Hayalî, Mevla Musannifek, Molla



42- Bektaşî tacı (*Mecmûa*)

Hüsrev, Kutbüddinzade İznikî, Şüca Çelebi, Hasan Çelebi Fenarî gibi dönemin etkili şahsiyetleri ile birçok şair ve sanatkâr intisap etmiştir.

6. Bektaşiye

XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelip Sulucakaracahöyük'te (bugünkü Hacıbektaş) dergâhını kuran Yesevî dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Veli ile birlikte Bektaşiye tarikatı vücuda gelmiştir. Kuruluşuyla birlikte Anadolu ve Rumeli şehirlerinde birçok kimsenin Müslüman olmasına vesile olan Bektaşiye, XVI. yüzyılın başından itibaren İstanbul'da yayılmaya başlamıştır. Öte yandan Kanunî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a gelen ve padişah tarafından kendisine 120 akçe maaş tahsis edilen Yeseviye Şeyhi Muhammed Hindî'nin başkentte dört sene ikamet ettiği, sağlığı bozulunca buradan Rumeli'ye geçtiği belirtilmektedir. Hazinî diye tanınan bir başka Yeseviye şeyhi de Sultan II. Selim devrinde İstanbul'a gelmiş, III. Murad'ın mutasavvıflara verdiği değeri görünce padişaha takdim etmek üzere Ahmed Yesevi ve Yeseviye tarikatı hakkındaki temel eseri *Cevâhirü'l-ebrâr*'ı kaleme almıştır.

Yeseviye geleneğinden gelen ve eserlerinde sünnî inanca bağlılığı açıkça görülen Hacı Bektaş'ın tarikatı, başlangıçta derli toplu bir teşkilat yapısına sahip olamamış ve Kalenderîlikle kısmen içli dışlı olmuştur. İkinci pir olarak kabul edilen Balım Sultan'la (Hızır Bâlî) birlikte tarikat XVI. yüzyılın başlarından itibaren farklı bir tarikat hüviyetini kazanmış ve kuruluştaki çizgisinden büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Tarihçi Gelibolulu Mustafa Âli Efendi XVI. yüzyılın ikinci yarısında gördüğü Bektaşîlerin namazsız ve abdestsiz olarak yaşadıkları hâlde kendilerini Hacı Bektaş'a nispet ettiklerini, oysa inanç ve amel bakımından ondan ayrıldıkları için bağlılıklarının sözden öteye geçmediğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi, Bektaşiye'nin



43- Bektaşî sofrası (İBB, Şehir Müzesi)

dört dergâhından biri sayılan Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesi'nde ehl-i sünnet esaslarına bağlı üç yüzden fazla derviş bulunduğunu ifade etmektedir. Bu kayıtlar, tarikat içinde kuruluş dönemindeki gibi ehl-i sünnet çizgisini devam ettiren tekkeler olmakla birlikte, bu çizgiden sapanların da bulunduğunu göstermektedir ki, daha sonra bunlar tarikatta hâkim bir konuma gelmişlerdir.

Balım Sultan'dan sonra İstanbul'da Bektaşiye'nin büyük ölçüde Yeniçeri Ocağı'nda örgütlendiği belirtilmekte, Hacı Bektaş-ı Veli postunda oturan "dedebaba"nın İstanbul'daki vekili sayılan 94. cemaat ortasına mensup bir Bektaşî babası ile ocakta temsil edildiği kaydedilmektedir. Ayrıca bu temsilcinin tayin ettiği Bektaşî babalarınca şeyhliği yürütülen birisi Eski Odalar'da, dördü de Yeni Odalar'da olmak üzere beş tekke yeniçeri kışlalarında faaliyet göstermekteydi. Öte yandan Hacı Bektaş-ı Veli postunda oturacak "dedebaba" belirlendikten sonra İstanbul'a gelmekte, yeniçeriler tarafından Üsküdar'da karşılanıp Beyazıt'taki Ağa Kapısı'na kadar muhteşem bir alayla götürülmekte ve yeniçeri ağası tarafından kendisine tarikat tacı, sadrazam tarafından da ferace giydirilmekteydi.

Bektaşî tekkeleri

İstanbul'da Bektaşiye adına kurulan tekkelerle tarikat Yeniçeri Ocağı'nın dışında da örgütlenmiştir. Bunlardan en kıdemlisi XVI. yüzyılın başlarında kurulduğu tahmin edilen Karaağaç Bektaşî Tekkesi'dir. Yeniçeri Kışlası'ndaki 94. Cemaat ortasında tarikatı temsil eden Bektaşî babası vefat edince yerine, bu tekkenin postnişini geçmekteydi. Diğer tekkeler şunlardır: Eyüp İdrisköşkü'nde Karyağdı Bektaşî Tekkesi, Sütlüce'de Bademli Tekkesi (Caferabad Tekkesi/Münir Baba Tekkesi), Üsküdar İnadiye'de Bandırmalı Tekkesi, Rumelihisarı'nda Şehitlik Tekkesi

ŞAHKULU SULTAN DERGÂHI

HÜR MAHMUT YÜCER

Osmanlı'nın ilk yıllarında Kartal-Üsküdar hattında Sancaktar Baba, Mansur Baba, Gözcü Baba, Kartal Baba gibi zaviyeler "Gaziyân-ı Rûm/Abdalân-ı Rûm" zümresine bağlı olarak kurulmuştur. Bunlar aynı zamanda Bizans'ı gözleyen ileri karakol vazifesi de yapmışlardır. Şahkulu Sultan Dergâhı da, 1329'da Osmanlılarla Bizanslılar arasında meydana gelen Pelekanon (Maltepe) Savaşı'ndan sonra Orhan Gazi tarafından bir Ahî zaviyesi olarak inşa edilmiştir. Bazı kaynaklarda Orhan Gazi'nin dedesi olan Şeyh Edebalî'nin yeğeni Ahî Ahmed'in, zaviyenin ilk şeyhi olduğu ileri sürülmüştür. 1402'deki Ankara Savaşı'ndan sonra dergâhın yer aldığı bölge II. Manuel Palaiologos'a terk edilmiş, diğer zaviyeler gibi burası da yıktırılmıştır. Hatta Bektaşî menakıbına göre o dönemde Şahkulu Sultan ile çevre zaviye şeyhleri (kırk erenler) idam edilmiştir.

XVI. yüzyıl başlarında dergâh, eski nüfuzlarını yitiren Ahîlerden, yeniçeri etkisiyle güçlenen Bektaşîlere intikal etmiştir. Bundan sonra Şahkulu Sultan Dergâhı, Bektaşîlerin İstanbul'daki âsitanesi kabul edilerek, Hacı Bektâş pir evinden sonra ikinci sıraya yerleşmiş bu nedenle buraya "âsitâne-i sâniye" (ikinci pir evi) denilmiştir. Bazı kaynaklarda ise bu dergâh, Kırşehir ve Dimetoka Ali Sultan Dergâhı'ndan sonra üçüncü sıraya yerleşmiştir.

Kadıköy ilçesinde Merdivenköy Mahallesi'nde yer alan ve tarihsel dönemlere göre Gadnî Dede, Hamdi Baba, Merdivenköy Şahkulu Baba, Mehmed Ali Baba gibi farklı isimlerle anılan Merdivenköy Şahkulu Dergâhı'nda mücerretlik (bekârlık) erkânı uygulanırdı. Dergâh, Anadolu'yu Âsitane'ye bağlayan yol üzerinde bulunması nedeniyle ordu-siyaset ve teşrifatçılık açısından önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Hacı Bektaş'tan İstanbul'a gelen dedebabaların ve seyyah dervişlerin karşılanması, misafirlik hizmetleri ve uğurlanması gibi hizmetleri ifa etmiştir. Ayin günü perşembedir. Tespit edilebilen postnişinleri; Mustafa Baba (ö. 1682), Yusuf Baba (ö. 1685), Mürşid Ali Baba (ö. 1697), el-Hâc Feyzullah Efendi (ö. 1761), Mahmud Baba (ö. 1793), İsmail Baba (ö. 1796) ve Ali Baba (ö. 1813) şeklindedir.

1826'da Bektaşî Ocağı'nın lağvedilmesiyle Şahkulu Sultan Dergâhı postnişini Âhir Mehmed Baba ve dört dervişi Tire'ye sürülmüş, dergâh kısmen yıkılmış, bundan sonra bir müddet atıl kalmıştır. II. Mahmud'un vefatıyla birlikte (ö. 1839) dergâh, Halil Revnâkî Baba (ö. 1850) ve Ahmed Burhanullah Baba (ö. 1849)



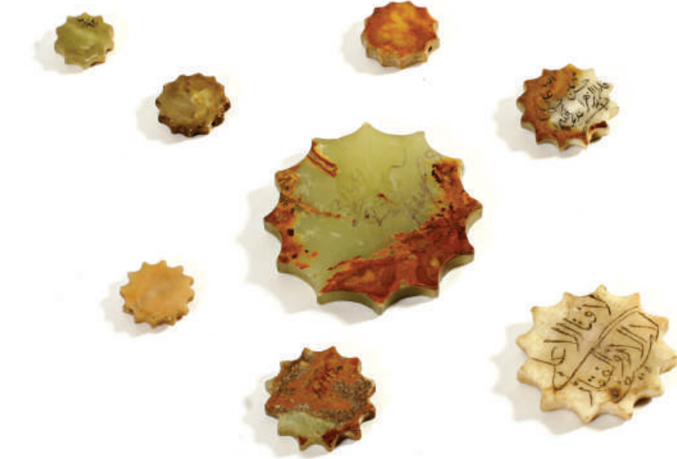
1- Şahkulu Sultan Cemevi



2- Şahkulu Sultan Dergâhı'nın girişi



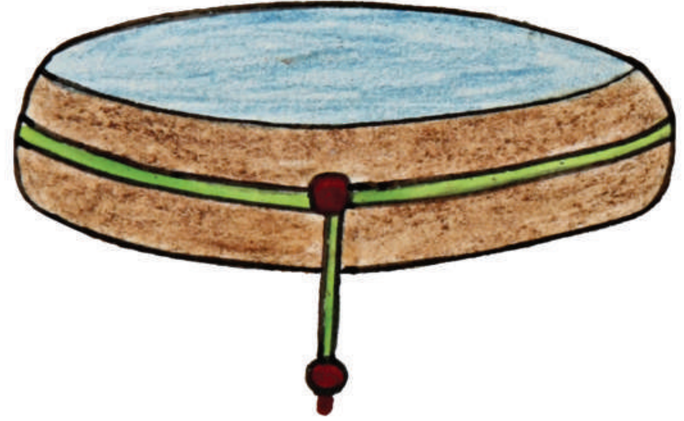
44- Kamberiye (Bektaşî) (İBB, Şehir Müzesi)



45- Üzerinde Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hüseyin ile Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr'ın isimlerinin yazılı olduğu tarikat taşları (İBB, Şehir Müzesi)



46- Gayret kemeri (İBB, Şehir Müzesi)



47- Elifî-nemed (*Mecmûa*)

(Nafi Baba Tekkesi), Kazlıçeşme'de Eryek Baba Tekkesi (Perişan Baba Tekkesi), surdışında Takkeci Tekkesi (Büyük Abdullah Baba Tekkesi), Belgrat Ormanı'nda Kilyos ile Uskumru köyü sapağında Ağlamış Baba Tekkesi, Beykoz'da Akbaba Tekkesi, Çamlıca'da Tahir Baba Tekkesi, Üsküdar Paşalimanı'nda Yarımca Baba Tekkesi, Göztepe Merdivenköy'de Şahkulu Sultan Tekkesi. Çoğunun kuruluş tarihi ve faaliyet gösteren şeyhleri tespit edilemeyen bu tekkelerden bir kısmı Bektaşiye adına kurulmamış, diğer tarikatlardan Bektaşîlere intikal etmiştir.

Sultan II. Mahmud'un 1826'da yeniçeri ordusunu kaldırmasının ardından Bektaşî tekkelerinin faaliyetleri de yasaklanmış, ancak Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) yeniden açılmaya başlamıştır. Bektaşîlerin 1867'den itibaren Mısırlı Prens Mustafa Fazıl Paşa tarafından Masonluğa sokulduğu ve bu teşkilat içinde Yeni Osmanlılar ile ittifak kurdukları belirtilmektedir.

İstanbul tekke defterlerine göre İstanbul Bektaşî tekkelerinin sayısı konusunda 9, 10, 12, 13, 14, 20 gibi farklı rakamlar verilmektedir. Listelerdeki en az rakam o devirde canlı olan tekke sayısını ifade ederken, en fazla verilen rakam sonradan fonksiyonunu yitirse de bir şekilde tarihte işlev görmüş olan tekkelerin toplam rakamını ifade etmektedir. Tekkeler kapatıldıktan sonra diğer tarikatlara ait tekkelerde olduğu gibi Bektaşî tekkelerinin çoğunluğu da metruk kalarak yıkılmış, bazılarının arsasına bina yapılmıştır. Şahkulu Sultan Tekkesi, Karacaahmet Sultan Tekkesi örneğinde olduğu gibi bazıları da cemevi olarak faaliyetlerine devam etmektedir.

7. Kadiriye

İstanbul'un tasavvuf hayatına etki eden tarikatlardan Kadiriye, Abdülkadir-i Geylanî (ö. 561/1165-1166) ile Bağdat'ta teşekkül etmiş, XVII. yüzyıldan itibaren Rumiye kolunun pîri İsmail Rumî (ö. 1631) ile İstanbul'da temsil edilmeye başlanmıştır.

İsmail Rumî ve Rumiye

İstanbul'a 1611'de gelen Rumiye (İsmailiye) pîri İsmail Rumî irşat faaliyetine Sofular Camii'nden başlamış, hayatının sonlarına doğru Tophane'de adına yaptırılan Kadirîhane Tekkesi'ne geçmiştir. Saray çevresiyle iyi ilişkiler geliştirdiği anlaşılan İsmail Rumî, Sultan I. Ahmed'in daveti üzerine katıldığı Sultanahmet Camii'nin açılış töreninde cuma namazından sonra camide Kadirî ayini icra etmiş ve bu gelenek sonraki asırlarda da Kadirî şeyhleri tarafından sürdürülmüştür. Hüseyin Ayvansarayî, Sultanahmet Camii'nin yerinde daha önce bir Kadirî



3- Şahkulu Sultan Dergâhı'nın içi

tarafından beraberce canlandırılmıştır. Revnâkî Baba'dan sonra meşihata Hacı Sadık Baba (ö. 1852), Hasan Baba (ö. 1857), Ali Baba (ö. 1863), Mehmed Ali Hilmi Dedebaba (ö. 1907), Filibeli Mustafa Yesarî Baba, Ahmed Burhan Baba, Hacı Ahmed Baba (ö. 1918), Ubeydullah Baba, Filibeli Ahmed Fevzi Baba, Ahmed Nuri Baba, Yalvaçlı Mehmed Tevfik Baba ve Merhaba Tahsin Baba geçmiştir. Özellikle Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın meşihatı döneminde (1863-1907) Şahkulu Sultan Dergâhı yoğun bir imar ve kültürel faaliyete sahne olmuştur. Bunun en büyük nedeni bir mahalle imamının oğlu olan Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın elinin kalem tutması, hafız ve şair olmasıdır. Yine Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, Perişan Dedebaba'dan sonra boş bulunan Hacı Bektaş Pir Evi'ne Meclis-i Meşayih'in emriyle "Dedebaba" olarak atanmış, sonra bu unvan üzerinde kalmak üzere tekrar padişah iradesiyle Merdivenköy'e geri dönmüştür. *Dîvân*'ı ve birkaç risalesi bulunan Dedebaba'nın naatlarında ve gazellerinde peygamber sevgisi görülmektedir. Dergâh onun döneminde, çok sayıda Anadolu ve Balkan Bektaşîsini ve Alevîsini kendisine çekmiş, bütün bölgelerde tanınmıştır. Kahire'deki Kaygusuz Sultan Dergâhı 1901-1904 yılları arasında, Hilmi Dedebaba ile bağlantılıydı. Onun sayesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi İstanbul'da, özellikle Balkanlar'da yaşayan Bektaşî dervişleri uzun yolculuklar yaparak Hacı Bektaş'a gitmeye gerek kalmadan icazetname alabilmişlerdir.

Dergâh 1925'te kapatıldıktan sonra mülkiyeti vakıflar idaresine geçmiş, Hasan Tahsin Baba'nın ve bazı müritlerin evi olarak kullanılmıştır. Bu kuşağın vefatından sonra harap düşmüş, 1965 yılında Vakıflar İdaresi tarafından kısmen restore edilmiş, yakın zamanda ise Şahkulu Sultan Külliyesi'ni Onarma ve Yaşatma Derneği tarafından tamamen onarılarak Alevî-Bektaşî kültürünün yaşatıldığı bir mekâna dönüşmüştür. Kurtuluş Savaşı esnasında Şahkulu Sultan Dergâhı'nda da Tire ve Eryek Baba Bektaşi dergâhlarında olduğu gibi, Anadolu'ya silah kaçırabilmek amacıyla lahitler içine silah depolanmıştır.

Tanzimat'tan sonra Bektaşîlik İstanbul toplum hayatında farklı



48- Kadirî gülü (*Mecmûa*)

tekkesinin bulunduğunu, o sebeple burada Kadirî ayininin icra edildiğini belirtmektedir. Mehmed Rifat el-Kadirî muhtemelen aynı sebeple bu camiyi İsmail Rumî'nin tekkelerinden biri olarak kaydetmiştir.

Kadirîhane Tekkesi

Beyoğlu ilçesinin Tophane semtinde Hacı Pîrî adlı bir kişi tarafından 1630 yılında Şeyh İsmail Rumî için kurulan Kadirîhane Tekkesi, yalnızca pîr makamı olduğu Rumiye kolunun değil genelde Kadiriye tarikatının Osmanlı başşehrindeki âsitanesi sıfatını taşımış, bu sebeple diğer Kadirî kollarına ait icazetnameler de burada görev yapan şeyhler tarafından onaylanmıştır. Kuruluşundan tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Rumiye koluna bağlı kalan bu tekkede posta oturan şeyhler bir dönemden sonra Kadiriye'nin Eşrefiye kolundan da icazet aldıkları için salı günleri öğleden sonra yapılan tarikat ayinini hem Rumiye hem Eşrefiye usulü üzere icra etmişler, müritleri

alanlarda varlığını sürdürmüştür. Bunların başında yeniçeri kültürü ve örgütlenmesini anımsatan mahalle tulumbacıları ve âşık kahvehaneleri gelmektedir. 1826 öncesinde yeniçerilerle beraber yenilikler karşısında tutucu bir karakter sergileyen Bektaşîler, Tanzimat'tan sonra aksi yöne dönerek tamamen merkezî otorite dışında kalan yenilikçi grup ve akımların destekçisi olmuşlardır. Bu dönemde Çamlıca Dergâhı kültür ve müzik alanında bir merkez olarak ünlenirken, Rumelihisarı'ndaki Nafi Baba Dergâhı Jön Türkler'in toplantı mekânı olmuştur. Bektaşîliğin gerçekten güçlenmesi, II. Meşrutiyet Dönemi'nde İttihat ve Terakki Fırkası'nın Bektaşî ve Melamîlerin saltanata kırgınlıklarından istifade ederek onlara destek vermesiyle meydana gelmiştir.

Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler arasında faaliyet gösteren Bektaşîleri, zaman içerisinde siyasi gruplar da kendi amaçları doğrultusunda kullanmışlardır. Bektaşîler, 1867'den sonra Mısır Prensi Mustafa Fazıl Paşa tarafından masonluk içerisine sokulmuş, teşkilat içerisinde Yeni Osmanlılar ile ittifak kurmuşlardır. Namık Kemal'in hem mason hem de Bektaşî olması çarpıcı bir örnektir. Bektaşîliğin masonlukla ilişkisi yüzyılın sonlarında iyice güçlenmiş, neredeyse her iki teşkilata birden üye olmak kural hâline gelmiştir. Talat Paşa ile Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin iki grup içerisinde görülmesi buna örnek olarak verilebilir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında İstanbul'da Bektaşiyeyi temsilen Şahkulu postnişini Halife Hafız Tahsin Baba, aynı zamanda Celvetiyye'den de icazetli İnadiye postnişini Halife Yusuf Fahir Ataer (ö. 1967), Çamlıca Dergâhı postnişini Halife Ali Nutki Baba (ö. 1936), Çamlıcalı Süreyya Baba, Eyüplü Postacı Ali Baba gibi yetkin kimseler bulunmaktadır. Ancak asrın ikinci yarısında İstanbul'un Bektaşî dergâhlarına has eğitimli, yerleşik, dünyevi arzu ve heveslerden azade (nazenin) kültür ve tarikat usulü son bulacak, gerek mücerretlik erkânının devam etmemesi ve kendi ayin özelliklerini devam ettirecek nesillerin yetişmemesi, gerekse yasaklı yılların etkisiyle tarikat usul ve adabı dönüşüm geçirecektir.

Diğer yandan 1960'lı yıllarda Anadolu'dan İstanbul'a göç eden Alevî zümreler, kentleşme problemlerine paralel olarak kendilerine yakın buldukları eski Bektaşî dergâhlarına sahip çıkacaklar, buraları tekrar canlandıracaklardır. Mimari canlanma cemevleri tarzında olacak, kurulan müesseselerin bir kısmı vakıf, diğer bir kısmı dernek çatısı altında faaliyetlerini sürdürecektir.


4- Şahkulu Sultan'ın kabri

KAYNAKLAR

Bacque, J. L. v.dğr., "Merdivenköy Bektâşî Tekkesi", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, 1991, sy. 2, s. 29-135.

Hasluck, F. W., *Christianity and Islâm Under the Sultan*,II c., Oxford 1973.

Işın, Ekrem, "İstanbul Bektaşî Tekkeleri", *Cem*, 1997, c. 7, sy. 62, s. 50-57.

Işın, Ekrem, "Bektaşîlik", *DBİst.A*, II, 131-137.

Rıfkı Baba, *Bektaşi Sırrı*, II c., İstanbul 1325.

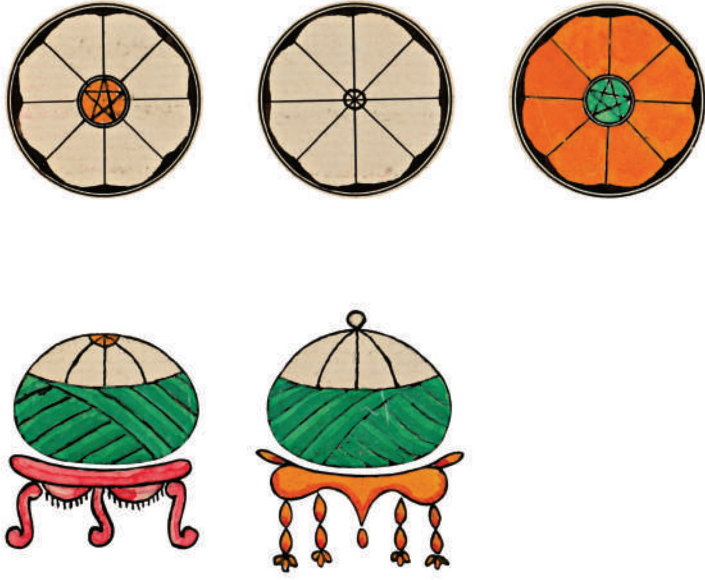
Sertoğlu, Mithat, *Bektâşîlik*, İstanbul 1969.

Şapolyo, Enver B., *Mezhepler ve Tarîkatler Tarihi*, İstanbul 1964.

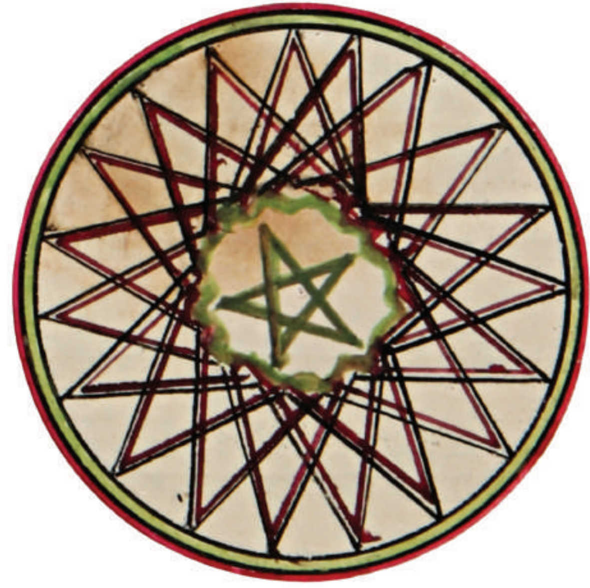
Vatin, N., T. Zarcone, "İstanbul'da Bir Bektaşi Tekkesi: Karyağdı (Eyüp) Tekkesi", çev. Ali Aktaş, *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 1999, sy. 11, s. 143-154.

Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XIX. Yüzyıl)*, İstanbul 2003.

Yüksel, Müfid, "İstanbul Bektaşi Tekkeleri", Cem, 1997, c. 7, sy. 71, s. 36-43; c. 7, sy. 72, s. 34-39.



49- İsmail er-Rumî (sağda) ve Mustafa Ahî tacı (sağ üst köşedeki halife tacı) (*Mecmûa*)



50- İsmail er-Rumî gülü (*Mecmûa*)

Rumiye veya Eşrefiye prensiplerine göre yetiştirmişlerdir. İstanbul'da tasavvuf kültürünün en önemli merkezlerinden biri olan tekkenin postnişinlerinden Mehmed Şerefeddin Efendi Meclis-i Meşayih üyeliğinde, Ahmed Muhyiddin Efendi de aynı meclisin başkanlığında bulunmuş, mensupları arasından Kazasker Mustafa İzzet Efendi gibi sanatkârlar yetişmiştir.

Kadirîhanenin XVIII. yüzyıldaki zakirbaşıları Molla Mustafa Efendi ile Mahmud Efendi İstanbul'un tanınmış ilk Kadirî musikişinaslarıdır. Yine bu dönemde yaşamış Bağdatlı Mehdî, Kadirîhaneye mensup bir şair ve musikişinastı. Tophane yakınlarındaki Karabaş Tekkesi'nin Şeyhi Hopçuzâde Mehmed Şakir Efendi de kadirîhanenin zakirbaşısıydı. Şakir Efendi aynı zamanda usta bir tamburi ve çok başarılı bir bestekârdır. Kadirîhane şeyhlerinden Mehmed Şerefeddin Efendi güzel kıraati ve musikişinaslığıyla Sultan Abdülaziz'in takdirlerine mazhar olmuştur. Yerine geçen oğlu Ahmed Muhyiddin Efendi'nin devran ayininde okunmak üzere otuz altı beste yaptığı belirtilmektedir. Kadirîhanenin 1925 öncesi son şeyhi İsmail Gavsî Efendi de musikiye vâkıftı.

Kadirîhane Tekkesi'nin İstanbul'un tarikat folkloruna da katkıları olmuştur. İstanbul halkı arasında yaygın bir şöhrete sahip olan "erbain helvası" (irmik helvası) Kadirîhanede etvar-ı seb'ayı temsilen yedi derviş tarafından belirli kurallar çerçevesinde ve Kur'an hatmi eşliğinde yılda bir defa yapılırdı. Bu helvanın yanı sıra diğer pek çok tarikat âsitanesinde yapılan aşure de muharrem aşuresi ve safer aşuresi olmak üzere yılda iki defa pişirilirdi. Tekkedeki dervişler ve misafirlerin yanı sıra civardaki komşulara dağıtılan bu helva ve aşureler ayrıca özel bir törenle saraya da gönderilirdi.

İsmail er-Rumî, henüz hayatta iken halifesi ve damadı Şerif Halil Efendi'yi Kadirîhaneye şeyh tayin etmiştir. Bağdat'taki Kadirî Âsitanesi'nin Şeyhi Feyzullah Efendi'nin oğlu olan Halil Efendi, Kadirîhane meşîhatını 1925 yılına kadar üstlenen ve "Şerifler hanedanı" olarak bilinen şeyh ailesinin tekke yönetimindeki ilk temsilcisidir. Şerif-i evvel diye tanınan Halil Efendi'nin ardından posta sırasıyla Fazıl Mehmed Efendi, Abdurrahman Efendi (şerif-i sani), Hüseyin Efendi, Halil Efendi, Mehmed Efendi, Ahmed Efendi, Mehmed Sırrı Efendi, Abdurrahman Efendi, Mehmed Fahreddin Efendi, Mehmed Emin Efendi, Ali Rıza Efendi, Abdüşşekur Efendi (Büyük Şekur), Mehmed Şerefeddin Efendi, Ahmed Muhyiddin Efendi, Abdüşşekur Efendi (Pamuk Efendi), İsmail Gavsî Efendi oturmuştur.

Tekkenin şeylerinden "şerif-i sani" diye anılan Abdurrahman Efendi (ö. 1711), Halvetiye-Sinaniye Şeyhi Halepli Şerif Mehmed'in oğlu Şeyh Hasan Efendi'ye damat olmuş ve kendisinden Halvetiye icazeti alarak Kadiriye-Rumiye ile Halvetiye'yi şahsında birleştirmiş, bu birlikteliğin sembolü olarak Halvetî-Sinanî tacının üstüne Kadirî gülü koydurmuştur. Sonraki Kadirîhane şeyhleri de bu tacı özel günlerde kullanarak onun hatırasını yaşatmıştır. Yine Kadirîhane şeyhlerinden Mehmed (Ahmed) Efendi'nin Halvetiye-Cerrahiye Âsitanesi'nin Şeyhi Yahya Efendi'ye damat olması sebebiyle iki tarikat arasında yakınlık meydana gelmiş, Mehmed Efendi kayınpederini Cerrahî Âsitanesi'nde ziyareti sırasında Yahya Efendi, zikrin bir aşamasından sonra Abdülkadir-i Geylanî'ye hürmeten Kadirî evradı okuyarak devranı



51- Kâdirî seyfî sikkesi (*Mecmûa*)



52- Kâdirî elfî sikke (*Mecmûa*)

Kadirî usulüne göre icra etmesi için damadına bırakmıştır. Bu usul Kadirî ve Cerrahî şeyhleri arasında bayram kutlamaları sırasında devam ettirilmiştir.

Kadiriye-Rumiye ile Halvetiye tarikatları arasında şeyhlerin akrabalık bağları dolayısıyla oluşan bu yakınlığın bir benzeri Nakşibendiye ile meydana gelmiştir. Kadirîhane postnişinlerinden Ahmed Efendi (ö. 1801), kızı Fatma Hanım'ı Dolmabahçe'deki Nakşibendiye'ye ait Çakır Dede Tekkesi'nin (Karaabalı Tekkesi) Şeyhi Tahir Efendi ile evlendirdiği ve damadına Rumiye'den icazet verdiği gibi Çakır Dede Tekkesi şeyhlerinden Attar Mehmed Efendi de kızını Kadirîhane postnişinlerinden Mehmed Emin Efendi ile (ö. 1845) evlendirip Nakşibendiye'den hilafet vermiştir.

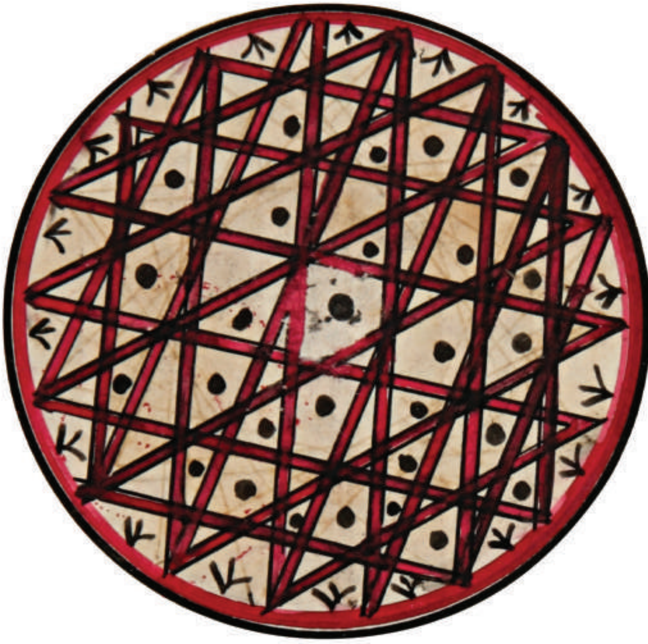
Kadiriye-Rumiye İstanbul'da Hüseyin Efendi ile onun yerine geçen Halil Efendi'nin meşîhat dönemlerinde saray çevresiyle geliştirdikleri ilişkiler sayesinde XVIII. yüzyılda daha da yaygınlaşmıştır. 1860 yılında posta oturan Mehmed Şerefeddin Efendi'nin Meclis-i Meşayih'in kurulmasında katkıları olmuş ve 1868-1880 yılları arasında bu mecliste görev yapmıştır. Oğlu Ahmed Muhyiddin Efendi, Aralık 1896'da getirildiği Meclis-i Meşayih başkanlığını Rodos'a sürgün edildiği 1906 yılına kadar sürdürmüştür.

Kadirîhane Tekkesi yüzyıllar içinde çeşitli onarımlar geçirmiş ve yenilenmiştir. Topçubaşı İsmail Ağa'nın 1144'te (1731-1732) cümle kapısının yanında, suyu I. Mahmud'un annesi Saliha Valide Sultan tarafından getirtilen çeşmeyi yaptırması, 1177'de (1763-1764) tekkenin içinde diğer bir çeşmenin tesisi, 1765'teki Tophane yangınında ortadan kalkan tekkenin III. Mustafa tarafından yeniden inşa ettirilmesi, 1823'teki bir başka Tophane yangınında tekrar harap olan yapı topluluğunun II. Mahmud tarafından ihyası, II. Abdülhamid'in 1894'te yeni bir mutfakla geniş bir yemekhane birimini ekletmesi ve tekkenin diğer bölümlerini onartması, harem ve selamlık kesimlerinin yenilenmesi bunların en önemlileridir.

1925 yılına kadar, Pir-i Sani Hz. İsmail Rumî soyundan gelen 19 postnişin Kadirîhanede tarikatı neşretmiştir. 1927-1951 yılları arasında tevhithane kısmında Tophane 31. İlkokulu faaliyet göstermiştir. Daha sonra Hacı Pîrî Camii olarak Vakıflar Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Şeyh dairesi (haremlik), Sultan II. Abdülhamid Han tarafından dergâhın on altıncı şeyhi ve devrin meşayih meclisi başkanı olan Ahmed Muhyiddin Efendi için yaptırılmıştır. Bu mekânda hâlen son şeyhin neslinden gelenler ikamet etmekte ve Kadirî geleneklerini yaşatmaya devam etmektedir.

Rumiye'nin diğer tekkeleri

İstanbul'da Kadirîhane Tekkesi'nin yanı sıra Rumiye adına daha başka tekkeler de kurulmuştur. Bunlardan Silivrikapı'daki Körükçü Tekkesi, İsmail Rumî'nin emriyle halifelerinden Körükçü Mehmed Efendi tarafından inşa ettirilmiş, 1758 yılından sonra Sadiye, Halvetiye-Sünbüliye ve Kadiriye-Eşrefiye'nin tasarrufuna girmiştir. Rumiye adına XVII. yüzyılın sonlarında Fatih'te kurulan Kubbe Tekkesi, 1766'da Rifaiye tarikatına intikal etmiştir. XVIII. yüzyılda Fatih Şehremini'nde kurulan Remlî Tekkesi 1775-1839 yılları arasında Sadiye tarikatının kontrolüne geçmişse de tekrar Rumiye'ye bağlanmış ve son dönemlere kadar faaliyetini sürdürmüştür. Yine bu yüzyılda Fatih'te kurulan Sinek Şeyh Halil Efendi Tekkesi 1797'den sonra





53- Havuzlu Kâdirî gülü (üstte) ve Kâdirî kız gülü (Mecmûa)

Mevlevî şeyhlerinin tasarrufuna geçmiştir. Fatih'teki Çenezâde Tekkesi XVIII. yüzyılda Ziyaeddin Mehmed Efendi tarafından kurulmuş, Ziyaeddin Efendi'den sonra tekkenin şeyhliğini oğlu Ahmed Efendi üstlenmiştir.

Rumiye adına XVIII. yüzyılda Eyüp'te iki merkez; Mahmud Efendi Tekkesi ile Hatuniye Tekkesi (Çakmak Hasan Efendi Tekkesi/Hoca Hüsam Tekkesi) kurulmuştur. Hatuniye Tekkesi XIX. yüzyılda Selim Sırrı Efendi ile birlikte Nakşibendiye'ye intikal etmiştir. Haseki'de Şeyh Taha Tekkesi, Sultanahmet'te Kaygusuz Tekkesi, Hasköy'de Abdüsselam Camii'ne meşihat konulmak suretiyle kurulan Abdüsselam Camii Tekkesi, Fındıklı'daki Ali Baba Tekkesi, Rumelihisarı'nda Ahmet Sıdkı Efendi Tekkesi, Emirgân'da Haffaf Hüseyin Efendi Tekkesi, Çengelköy'de Şeyh Nevruz Tekkesi, Kasımpaşa'da Aynî Ali Baba Tekkesi XIX. yüzyılda İstanbul'da açılan diğer Rumiye tekkeleridir.

İstanbul'da Rumiye adına kurulan tekkelerden bazıları zamanla diğer tarikatlara intikal ettiği gibi başka tarikatlardan Rumiye'ye bağlanan tekkeler de olmuştur. Halvetiye'ye ait Eminönü'ndeki Aydınoğlu Tekkesi'nin şeyhliğini 1664-1683 yılları arasında Kadirîhane şeyhlerinden Fazıl Mehmed Efendi yürütmüştür. Kasımpaşa'da Halvetiye-Sivasiye'ye mensup Muabbir Tekkesi, 1733'te Ali Vahidî Efendi tarafından Rumiye'ye bağlanmıştır. Muabbir Tekkesi'nin şeyhliği daha sonra Nakşibendiye'nin kontrolüne geçmiştir. Hulvî, Karabaş, Ağaçayırı, Peyk Dede ve Kasım Çavuş tekkeleri Halvetiye'den Rumiye'ye intikal eden diğer tekkelerdir. Tophane'de Kadirîhaneye çok yakın bir mevkide bulunan Karabaş Tekkesi 1784'te Debbağzade Mustafa Muhsin Efendi, Kocamustafapaşa'da bulunan Ağaçayırı Tekkesi 1792'de Ebubekir Efendi, Silivrikapı'da Halvetiye-Gülşeniye'ye ait Peyk Dede Tekkesi Hilalci İbrahim Efendi, Kasımpaşa'da Kasım Çavuş Tekkesi 1838'de İsmail Aşkî Efendi tarafından Rumiye'ye intikal ettirilmiştir. Bayramiye'ye ait Şehremini'ndeki Yavaşça Mehmet Ağa Tekkesi 1770'te Kadirî şeyhlerinden Mehmed Emin Sırrı ile Rumiye'ye geçmiş ve XIX. yüzyılın sonuna kadar faaliyetini sürdürmüştür. Bayramiye-Melamiye'ye ait Kasımpaşa'daki Saçlı Emir Tekkesi XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Ali Efendi tarafından Rumiye'ye bağlanmış, tekke son dönemlerde Bektaşîlere intikal etmiştir. Bayramiye'den Rumiye'ye geçen bir başka tekke Paşmakçı Tekkesi'dir. Tekkeyi sonraki dönemlerde Rifaî-Bayramî şeyhleri yönetmiştir. Bayramiye-Himmetiye'ye ait Çarşamba'daki Mehmet Ağa Tekkesi, 1855-1868 yılları arasında Rumiye'nin tasarrufuna geçmiştir. Edirnekapı Otakçılar'daki Emir Buharî Nakşibendî Tekkesi 1675'te Halvetiye-Sivasiye'ye, 1731'de Abdurrahman Edirnevî ile Kadiriye'ye bağlanmış, 1824'te yılına kadar bir asra yakın bir süre Rumiye'nin tasarrufunda kalmıştır. Ayrıca Silivrikapı'daki Vanî Tekkesi'nin şeyhliği 1830-1904 yılları arasında Kadiriye'den Abdullah Bağdadî ve Mehmed Emin Efendi tarafından üstlenilmiştir. Kadiriye şeyhlerinden Mehmed Raşid Efendi'nin Rifaiye'ye ait Kelamî Tekkesi'nde 1853-1878 yılları arasında şeyhlik yapması buranın da belirtilen tarihte Rumiye'nin tasarrufuna geçtiğini göstermektedir.

XIX. yüzyıl ve sonrasında Eyüp'te Hâkî Baba, Cafer



54- Eşrefiye gülü (*Mecmûa*)

Paşa, Âşık Efendi, Ümmî Şeyh Süleyman, Molla Çelebi ve Yâvedud tekkelerinde, Üsküdar'da Bektaşîlikten geçen Yarımca Baba Tekkesi ile Halim Gülüm Dede, Bâlî Çavuş, Kartal Dede, Abdülhay Efendi, Avnizade ve Serbölük Ahmed Efendi tekkelerinde belli aralıklarla faaliyetleri görülen Kadirî şeyhleri de muhtemelen Rumiye'ye bağlı bulunmaktaydı.

Eşrefiye-Resmiye-Müştakiye ve Enveriye kolları

Kadiriye'de Eşrefoğlu Rumî (ö. 1469) ile oluşan Eşrefiye kolu Rumiye'den önce kurulmasına rağmen İstanbul'a gelişi XVIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Fatih'teki Abdal Yakub Tekkesi'nde Halvetî Cihangirî Şeyhi Enfî İbrahim Vehbi Efendi'den (ö. 1710) sonra posta oturan oğlu Şeyh Mehmed Rıza Efendi (ö. 1749) ile tekke Kadiriye-Eşrefiye'ye intikal etmiş ve XIX. yüzyılın ortalarına kadar Kadiriye şeyhlerinin tasarrufunda kalmıştır.

İstanbul'da XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Kadiriye adına Resmiye kolu da devreye girmiştir. Mustafa Resmî Efendi (ö. 1793) tarafından kurulan bu kol Karagümrük'te Kabakulak Tekkesi, Edirnekapı'da Resmî Efendi Tekkesi, Fatih'te Akşemseddin Tekkesi (Şeyh Muhyi Efendi Tekkesi) ile temsil edilmiştir. Âlime Hatun Tekkesi olarak da bilinen Kabakulak Tekkesi, Resmiye'nin İstanbul'daki merkezidir.

XIX. yüzyılda İstanbul'da Kadiriye'yi temsil eden kollar arasına Mehmed Mustafa Müştak Efendi'nin (ö. 1831) kurduğu Müştakiye ile Osman Nureddin Şems Efendi (ö. 1893) tarafından kurulan Enveriye kolları da katılmıştır. Diğer tarikatlara ait birçok tekkeyi





55- Resmiye tacı (*Mecmûa*)

56- Eşrefiye tacı (*Mecmûa*)

kendilerine bağlayarak Kadiriye'yi yaygınlaştıran bu kollardan Müştakiye'nin faaliyet merkezleri Eyüp'te Selamî Tekkesi, Davutpaşa'da Gümüş Baba Tekkesi ve Bayram Paşa Tekkesi, Vezneciler'de Keşfî Osman Efendi Tekkesi, Şehremini'nde Geylani Tekkesi olmuştur. XIX. yüzyılın sonlarında teşekkül eden Enveriye ise Sirkeci'deki Aydınoğlu Tekkesi'nde faaliyet göstermiştir.

İstanbul'da kendi adına kurulan ve ayrıca muhtelif tarikatlardan intikal eden tekkelerle birlikte XIX. yüzyılın sonlarında Kadiriye adına elli yedi tekkenin bulunduğu, Halvetiye ve Nakşibendiye'den sonra başşehirin en yaygın tarikatı hâline geldiği görülmektedir.

8. Sadiye

İstanbul'da tasavvufi hayatın şekillenmesinde etkili olan tarikatlardan Sadiye, Sadeddin Muhammed el-Cebavî eş-Şeybanî tarafından XIII. yüzyılın ikinci yarısında Şam'da kurulmuştur. Tarikatın ilk olarak İstanbul'da faaliyetine XVI. yüzyılda rastlanmakta, Sadiye'ye mensup olduğu belirtilen Kanunî Sultan Süleyman'ın müneccimbaşısı Sa'dî b. İshak Çelebi'nin başşehirde bir mescit ve tekke (Müneccim Sa'dî Tekkesi) yaptırdığı kaydedilmektedir. Ancak bu tekkenin faaliyetleri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

Vefaiye ve Abdüsselamiyye kolları

Sadiye'nin İstanbul'da esas etkili oluşu XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Vefaiye ve Abdüsselamiye kolları ile gerçekleşmiştir. Vefaiye'nin kurucusu Ebü'l-Vefa İbrahim

b. Yusuf eş-Şamî 1715'te Eyüp'te en son Nakşibendiye'nin tasarrufunda bulunan Taşlıburun (Lagarî) Dergâhı'nda başlattığı Sadiye faaliyetleri, son döneme kadar devam etmiştir. Sultan II. Mahmud döneminde yeniden inşa edilen ve padişahın zikir merasimini izlemesi için kafesli bir bölüm de yaptırılan bu dergâhta Ebü'l-Vefa İbrahim'den sonra meşîhati sırasıyla Eyüp Kadısı Gözoğlu Şeyh Hüseyin Efendi, Çelebi Abdurrahman Efendi, Süleyman Sıdkı Efendi, İsmail Necati Efendi, Ahmed Hulusi Efendi, Salih Efendi, Süleyman Sıdkı Efendi ve Sadeddin Efendi üstlenmiştir. Sadiye İstanbul'da etkili konuma geldikten sonra özellikle Kadir gecelerinde Ayasofya Camii'nde Sadî ayini düzenlenmeye başlamıştır.

Abdüsselamiyye kolunun kurucusu Abdüsselam eş-Şeybanî'nin (ö. 1752) 1718 tarihinde şeyhliğini üstlendiği Koska'daki Abdüsselam Tekkesi, İstanbul'da Sadiye'nin ikinci tekkesi ve âsitanesi olmuştur. Tekkenin Kovacı Şeyh Mehmed Emin Efendi'den (ö. 1836) sonra Kovacı Dede, Kovacı Şeyh veya Kovacılar Tekkesi adıyla anıldığı belirtilmektedir. Abdüsselam Efendi'nin Koska'daki tekkede meşîhati üstlenmesi, kendisini takdir eden Sultan III. Ahmed'in desteği ile gerçekleşmiştir. Vefatından sonra yerine geçen oğlu Mehmed Galib Efendi'nin (ö. 1783) şeyhliği döneminde Abdüsselamiye İstanbul'un tasavvufi hayatına nüfuz ederek yaygınlık kazanmıştır. Galib Efendi'nin ardından posta oturan Mustafa Haydar Efendi (ö. 1791) zamanında tekkenin etkinliği devam etmiş, Haydar Efendi'nin halifelerinden Ahmed Hulusi Efendi'nin gayretleriyle Vefaiye'ye bağlı bulunan Taşlıburun Tekkesi 1789'dan itibaren idari olarak Abdüsselamiye'ye bağlanmıştır.

Öte yandan Vefaiye Şeyhi Muhammed Ziyad Efendi Şam'da faaliyet gösterdiği sırada, Sultan I. Abdülhamid'in daveti üzerine, Hz. Peygamber'in (a.s.) ayak izini (kadem-i şerif) başı üzerinde İstanbul'a getirmiş ve müritleri arasına katılan Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın Davutpaşa'da yaptırdığı tekkeye (Kadem-i Şerif Tekkesi) yerleşerek ömrünün sonuna kadar faaliyetini sürdürmüştür. Sadiye'nin İstanbul'daki en önemli tekkelerinden biri olan Mirza Baba Tekkesi'ni de 1784'te Halil Hamid Paşa'nın yaptırdığı bilinmektedir.

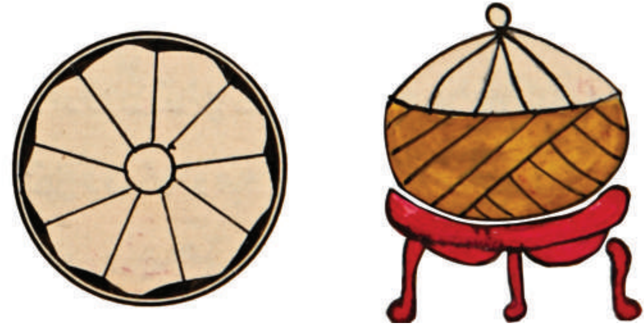
Sütlüce Hasirîzadezâde Tekkesi

İstanbul'da Sadiye adına etkili faaliyetleriyle tanınan bir başka merkez, Sütlüce'deki Hasirîzade Tekkesi olmuştur. Mustafa İzzî Efendi tarafından 1784'te kurulan bu tekkenin, Sultan III. Selim tarafından genişletilmek suretiyle yeniden inşa edildiği belirtilmektedir. Mustafa İzzî Efendi'den sonra posta oğlu Süleyman Sıdkı Efendi (ö. 1837) oturmuştur. Fatih'te Nakşibendiye'ye bağlı Murat Molla Tekkesi Şeyhi Mehmed Murad Efendi'den Mevlana'nın Mesnevî'sini okuyan ve ayrıca Nakşibendiye'ye de intisap eden Süleyman Sıdkı Efendi ile Sadiye'nin Mevleviye ve Nakşibendiye ile yakın ilişki kurduğu görülmektedir. Sultan II. Mahmud'un sevdiği ve ara sıra ziyaret ettiği Süleyman Sıdkı Efendi'yi (ö. 1837) Bedevî ve Sa'dî meşayihi üzerine şeyhülmeşayih olarak tayin ettiği ve bu hususta bir ferman çıkarttığı belirtilmektedir. Süleyman Sıdkı Efendi sonra yerine oğulları geçmiş ve tekkede irşat faaliyetleri son döneme kadar sürdürülmüştür. Bu tekkenin son şeyhi Meclis-i Meşayih reisliği yapan Hasirîzade Elif Efendi'dir (ö. 1927).

İstanbul'da yaygınlığını büyük ölçüde XVIII. yüzyılda gerçekleştiren ve XIX. yüzyılda kurduğu yeni merkezlerle tasavvuf hayatını ciddi şekilde etkileyen



57- Sadiye Etyemez Dergâhı gülü (*Mecmûa*)



58- Sadiye tacı (*Mecmûa*)



59- Rıfaî beyat gülü (*Mecmûa*)



60- Rıfaiyye'nin "âlât-ı harbi" (*Mecmûa*)

Sadiye adına başşehirde otuz iki tekke açılmıştır. Fatih Kadıçeşmesi'ndeki Abid Çelebi Tekkesi, Defterdar'daki Balçık Tekkesi, Kasımpaşa'daki Ciğerimdede Tekkesi, Edirnekapı'daki Çakırağa Tekkesi, Karagümrük'teki Ejder Tekkesi, Fındıkzade'deki Ahmet İshak Tekkesi, Mevlanakapı'daki Hasan Kudsi Efendi Tekkesi, Halıcılar'daki İsa Efendi Tekkesi, Eyüp Gümüşsuyu'ndaki Kantarcı Baba Tekkesi, Şehremini'ndeki Raşit Efendi Tekkesi, Otakçılar'daki Sır Tekkesi, Okmeydanı'ndaki Şeyh Cevher Tekkesi, İstanbul'daki önemli Sa'dî dergâhları arasında zikredilebilir. Üsküdar'da Malatyalı İsmail Ağa, Balaban Baba ve Hallaç Baba (Gani Baba) Sa'dî tekkeleri de dergâhlar kapatılıncaya kadar canlılığını sürdürmüştür. Hallaç Baba Dergâhı'nın son şeyhi Türk edebiyatı ve musiki tarihi araştırmacısı Sadettin Nüzhet Ergun'dur.

9. Rifaiye

İstanbul'un tasavvuf hayatında etkili olan Rifaiye tarikatı XII. yüzyılda Irak'ta kurulmuş, tarikat adına XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bazı Rifaî şeyhleri belli aralıklarla başşehire gelip faaliyet göstermişlerdir. Mesela Şeyh Muhammed b. Ukayl'in (ö. 1627) 1000 (1591-1592) civarında Yemen'den İstanbul'a gelerek Tavaşî Hasan Ağa (İnadiye) Camii'nde Rifaî ayini icra etmeye başladığı bilinmektedir. Ancak o dönemde bu tür faaliyetler kalıcı olmamıştır. Tarikatın İstanbul'da esas tutunması ve yayılışı 1732'de Üsküdar'da Rifaî Âsitanesi'nin kuruluşu ile gerçekleşmiştir.

Üsküdar Rifaî Âsitanesi

Üsküdar İnadiye'de 1732 tarihinde kurulan tekke, Defter-i Hakanî Emini Hafız Yusuf Rıza Efendi tarafından 1812'den önce eskisinden daha geniş biçimde ihya edilmiştir. Rifaiye'nin asıl âsitanesi, Bağdat'ın güneyinde Basra ile Vasıt arasındaki Ümmü Abide köyü yakınlarında Seyyid Ahmed er-Rifaî'nin türbesinin yanında pîr makamı niteliğinde olan tesistir. Ancak İstanbul'un İslam âlemindeki imtiyazlı mevkisinden dolayı Üsküdar'daki bu âsitane Anadolu ve Rumeli'deki Rifaî tekkelerinin merkezi haline gelmiştir. Burası kaynaklarda ayin gününden dolayı Perşembe Tekkesi diye de anılmakta, ayrıca farklı tarihlerde postta oturan şeyhlerden dolayı Feyzîzade, Hafız İbrahim Efendi, Şeyh Hafız Efendi, Şeyh Mehmet, Şeyh Sadık Efendi, Şeyh Ziya Efendi Tekkesi gibi adlarla da zikredilmektedir.

Rifaiye'nin Ulvaniye koluna bağlı olan âsitane perşembe günleri öğle namazını müteakip yapılan mukabele sırasında gösterilen "burhan"larla tanınmaktaydı. Bu sebeple Avrupa'da oryantalizm ve egzotizm eğilimlerinin ağırlık kazandığı XIX. yüzyılda basılmış seyyah rehberlerinin çoğunda İstanbul'da "kaçırılmaması gereken ilginç hususlar" arasında Üsküdar'da "haykıran dervişler tekkesi" adıyla yer almış ve çok sayıda yabancı yazarın ve ressamın uğrağı olmuştur. Fransız Albert Aublet ile "ressam-ı Hazret-i Şehriyarî" İtalyan Fausto Zonaro'nun tevhithanede ayin sırasında şeyh efendi tarafından hastaların çiğnenmesini (devsiye yapılmasını) tasvir eden tabloları bunlardandır.

Asitanede posta oturan şeyhler ve hizmet yılları şu şekildedir: Şeyh Muhammed el-Hadidî (1732-1756), Şamlı Şeyh Yasin Efendi (1756 [?]), Hocazade Şeyh Mehmed



61- Rıfaiyye tacı (*Mecmûa*)



62- Rıfaiyye gülü (*Mecmûa*)

Tahir Efendi (1812), Şeyh Ali Rıza Efendi (1812-1813), Şeyh Mehmed Sadık Hilmi Efendi (1813-1826), Şeyh Seyyid Feyzullah Efendi (1826-1843), Larendeli Tatar Şeyh Hafız İbrahim Hilmi Efendi (1843-1865), Şeyh Hafız Abdurrahman Tevfik (Büyük) Efendi (1865-1898), Şeyh Abdülkadir Ahmed Ziyaeddin Salahî Efendi (Ziya Molla) (1898-1917), Şeyh Hasan Hüsnü Sarıer (Ceyhun) Efendi (1917-1925).

XVIII. yüzyıl İstanbul'unda Rifaiye tarikatı altı büyük tarikattan biri hâline gelmiştir. XIX. yüzyılın sonunda İstanbul'da Rifaiye adına kırktan fazla tekkenin faaliyet gösterdiği belirtilmektedir.

Seyyid Mehmed Marifî ve Marifiye Kolu

Rifaiye tarikatında Seyyid Mehmed Marifî (ö. 1842) ile birlikte Marifiye kolu meydana gelmiş ve bu kol ilk olarak şeyhin İstanbul Kartal'da 1818 yılında kurduğu Marifiye Tekkesi ile yayılmıştır. Mehmed Marifî'nin 1785 dolaylarında Mısır'dan İstanbul'a geldiği ve muhtemelen tekkesini kuruncaya kadar tarikat faaliyetlerini evinde yürüttüğü tahmin edilmektedir. Mehmed Marifî'nin halifelerinden Şeyh Ali Kuzu da 1805'ten önce Kasımpaşa'da bir zaviye tesis etmiştir. Marifiye adına Toygartepe'de de bir tekkenin inşa edildiği görülmektedir.

Sayyadiye Kolu ve Ebu'l-Hüda es-Sayyadî

Rifaiye'nin kurucusu Ahmed er-Rifaî'nin kızından torunu İzzeddin Ahmed es-Sayyad (ö. 1271) tarafından Sayyadiye ismiyle bir kol kurulmuş, bu kol İstanbul'da XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Ebu'l-Hüda Muhammed es-Sayyadî (ö. 1909) ile temsil edilmiştir. Sayyadî 1878'de İstanbul'a gelmiş ve ilk olarak Beşiktaş Abbas Ağa Mahallesi'nde bir eve yerleşmişti. 1889'da Sultan II. Abdülhamid tarafından Serencebey Yokuşu'nda onun adına bir konak tefriş edilerek tekke ve ikametgâh hâline getirildi. II. Abdülhamid'e yakınlığı sebebiyle II. Meşrutiyet'in ilanından sonra bir ara sorgulandı.

1878'den Sultan II. Abdülhamid döneminin sonuna kadar İstanbul'da kalması, dergâhının saraya yakın bir yerde bulunması ve saraydan sürekli iltifat görmesi Sayyadî'nin dönemin politikalarında etkili olduğu izlenimine yol açmıştır. Özellikle padişahın hilafet politikasında ve bazı Arap vilayetlerinde Osmanlı Devleti'nin güç ve otoritesinin artırılmasına yönelik faaliyetlerde buralarda yaygın olan Rifaî tarikatının bir şeyhi olarak nüfuzundan yararlanılmaya çalışıldığı belirtilmektedir.

10. Bedeviye

Seyyid Ahmed Bedevi tarafından XIII. yüzyılda Mısır'da Kurulan Bedeviye tarikatı, XVIII. yüzyılın başlarında kurulan Eburrıza Tekkesi ile İstanbul'da temsil edilmeye başlanmıştır.

Bedevi Asitanesi: Eburrıza Tekkesi

Eburrıza Şeyh Seyyid Mehmed Şemseddin Efendi (ö. 1740) tarafından Beyoğlu'nda Kasımpaşa ile Kurtuluş semtlerinin sınırında kurulan tekke (Eburrıza Tekkesi) Bedeviye tarikatının âsitanesi olarak kabul edilmektedir. İlk dönemleri hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu tekke, 1847 tarihinde Sahaf Emin Efendi isimli bir kişi tarafından yeni baştan yaptırılmıştır. Bedeviye mensupları bu tekkenin yakınında yer alan Halvetî-Uşşakî Âsitanesi (Hüsameddin Uşşakî Tekkesi) ile çok yakın ilişkiler geliştirmiştir.

Bedeviye'nin diğer tekkeleri

İstanbul'da Eburrıza Tekkesi'nden sonra XIX. asrın başından itibaren Bedeviye adına yedi adet daha tekke kurulmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Üsküdar'da

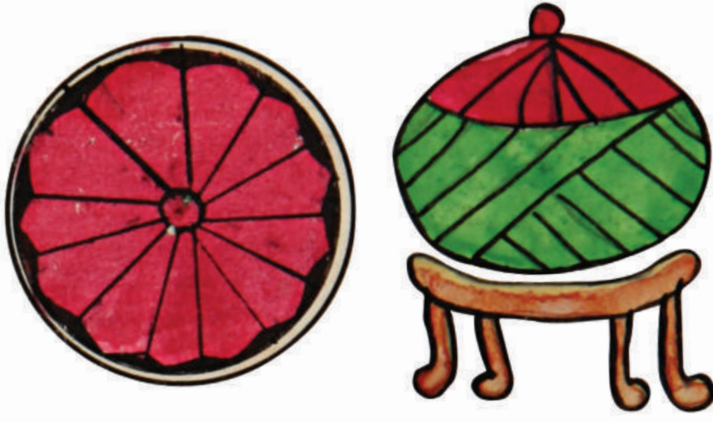


63- Bedevî gülü (*Mecmûa*)

Hasib Efendi Tekkesi. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Nakşibendiye adına kurulan bu tekke, 1812 yılı civarında ihya edilerek Bedevîliğe intikal etmiştir. Kasımpaşa'da 1828'de kurulan Arapzade Tekkesi, Kocamustafapaşa'da 1840'ta kurulan Ağaçkakan Tekkesi, Beylerbeyi'nde 1854'te kurulan Hüseyin Efendi Tekkesi, Çengelköy'de 1866'da kurulan Ahmet Efendi Tekkesi, Eyüp'te XIX. yüzyılın ikinci yarısında kurulan İslam Bey Tekkesi, Beylerbeyi'nde 1883 yılında Halvetiye'ye bağlı olarak kurulan ve daha sonra Bedeviye'ye intikal eden Tımariye Tekkesi (Hamil Efendi Tekkesi).

11. Şaziliye

Ebu'l-Hasan eş-Şazilî tarafından XIII. yüzyılda kurulan Kuzey Afrika kaynaklı Şaziliye tarikatı adına İstanbul'da kurulan ilk tekke, 1786'da Silahtar Abdullah Ağa'nın yaptırdığı Alibeyköy Şazilî Dergâhı'dır. Kaynaklarda Şazilî Tekkesi, Silahdar Abdullah Ağa Tekkesi gibi isimlerle de anılan bu dergâhta faaliyet gösteren el-Hâc Ahmed Efendi (veya Şeyh Tahsin Efendi), Sultan II. Mahmud'un kızlarından Saliha Sultan'ın 1834'teki düğün merasimine davet edilen şeyhler arasında yer almıştır. Şaziliye adına hemen hemen aynı dönemde Fatih Unkapanı'nda da bir tekke kurulmuştur. Kaynaklarda Balmumcu Tekkesi, Şeyh Seyyid Ahmet Tekkesi ve Şem'î Şeyh Ahmet Efendi Tekkesi gibi değişik isimlerle anılan bu tekkede ilk posta oturan Şeyh Seyyid el-Hâc Ahmed Efendi'dir (ö. 1826-1827). Burası 1886-1887'de Sultan II. Abdülhamid tarafından yeniden inşa ettirilmiş ve tekkelerin kapatıldığı 1925 senesine kadar faaliyetini sürdürmüştür.



64- Bedevî tacı (*Mecmûa*)

Ertuğrul Tekkesi/Şeyh Zafir Tekkesi

İstanbul'daki tasavvuf hayatına Şaziliye'nin önemli etkisi, Medeniye kolu şeyhlerinden Şeyh Hamza Zafir, İbrahim Berade ve Mahmud Ebu'ş-Şamat ile XIX. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Sultan II. Abdülhamid'in Hamza Zafir'e, Mabeyn Başkâtibi Ali Rıza Paşa'nın da Mahmud Ebu'ş-Şamat'a intisap ettiği kaydedilmektedir. II. Abdülhamid, Alibeyköy'deki dergâhı 1886'da tamir ettirmiş, bir sene sonra da Beşiktaş'ta tarikat adına bir cami-tekke (Ertuğrul Tekkesi/Şeyh Zafir Tekkesi) kurdurmuştur. Osmanlı hanedanın ceddi Ertuğrul Gazi'nin hatırasını canlandırmak adına Ertuğrul Tekkesi diye anılan bu tesis, kuruluşuyla birlikte Şazilî tarikatının İstanbul'daki merkezi durumuna gelmiş, burada ilk posta oturan Hamza Zafir Efendi'den (ö. 1903) sonra yerine sırasıyla küçük kardeşleri Muhammed Zafir Efendi (ö. 1904) ve Beşir Zafir Efendi (ö. 1909) geçmiştir. Ertuğrul Tekkesi'nde sultanın iradesiyle her akşam yatsıdan sonra ve her cuma namazdan sonra Şazilî evradı okunması kararlaştırılmış ve bu uygulama tekkelerin kapatıldığı döneme kadar devam etmiştir. Tekkenin önemli fonksiyonları arasında İslam âleminin çeşitli bölgelerinden başşehir İstanbul'a gelen tarikat şeyhi ve âlimlerini ağırlamak da vardır.

Şaziliye başşehrin tarikat folklorunda şöyle önemli bir iz bırakmıştır: İstanbul'da çeşitli tarikatlara bağlı hemen bütün tekkelerde ve kahve ocaklarında kahveci esnafının pîri olarak kabul edilen Şaziliye Pîri Ali eş-Şazilî'nin adının yazıldığı bir levha yer almış, şeyh odasında ve diğer selamlık birimlerinde ağırlanan misafirlere kahve pişiren dervişler kahve ocağını "uyandırırken" ve cezveyi ocağa sürerken Şaziliye'nin pîrine teveccüh etmeyi âdet hâline getirmişlerdir.

12. Ticaniye ve Desukiye

Ahmed Ticanî (ö. 1815) tarafından Cezayir'de kurulan Ticaniye tarikatı adına İstanbul'da XIX. yüzyılın sonlarında bir zaviye kurulmuştur. Sultan II. Abdülhamid'in İslam birliği siyaseti çerçevesinde Ticaniye'nin bütün Afrika'da yaygınlığından yararlanmak istediği, 1897'de İstanbul'a gelen Sidî Muhammed el-Ubeydî ile görüştükten sonra başşehirde Ticaniye için bir zaviyenin kurulduğu belirtilmektedir.

Burhaneddin İbrahim ed-Desukî (ö. 1277) tarafından kurulan ve daha çok Mısır ve Sudan'da yayılan Desukiye tarikatı adına da Osmanlı'nın sonlarına doğru İstanbul'da bir tekkenin açıldığı anlaşılmaktadır.

III. İSTANBUL'DA TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN TEZAHÜRLERİ VE TASAVVUF KÜLTÜRÜNÜN YAYGINLAŞMASI

Tekkeler her şeyden önce nafile ibadet mekânları olmakla birlikte belirli eserler üzerinden bir kültür ve irfan ocakları fonksiyonunu icra ediyorlardı. Aynı zamanda istişare ve eleştiri metotlarıyla farklı görüşlerdeki insanların fikir alışverişinde bulunduğu mekânlar olmuştu. Bir halk hareketi olarak kurulmuşlar, zengin fakir her kesim insanın bir arada sosyalleşmesini sağlamışlardı. Bazıları yanlarına imaretler kurarak sosyal hayatın başka bir ihtiyacını gidermişlerdi.

Tekkelerin ferdi; kendisi, çocuklar, diğer insanlar ve hayatın her cephesi üzerine düşünmeye ve anlama çabası üzerine yönlendirdiği için beşerî problemlerin çözümüne yardımcı olduğu bilinmektedir. Diğer yandan tekkeler, dünya malına değer vermemeyi, tüketim anlayışına ters bir yaşam tarzını öğütledikleri için vicdani huzuru sağladığı gibi yokluk içindeki insanların buna tahammüllerini kolaylaştırmıştır.

Tekke mensuplarının şehirli esnaf ve sanatkârlardan oluşması bazı iktisadi faaliyetlerin onlar eliyle yürütüldüğü, hat, tezhip, musiki gibi estetik sanatların onlar eliyle geliştirilip kontrol altında tutulduğu söylenebilir. İslam tarihinin en büyük hat ustaları ile mühezzipleri tekke çevrelerinde himaye ve teşvik görmüş, haleflerini yetiştirmişlerdir. Karahisarî, Hasan Rıza, Râkım, Altunbezer, Şefik Bey ve Yesarizade gibi sanatkârlar buralarda yetişmişti.

Dualar, naatlar, münacat, ilahi, vird ve medhiyeler tekke edebiyatının konusunu teşkil ederler. Divan edebiyatında kullanılan âşık, maşuk, pîr, şive, hicap, ney, mey, şarap, meyhane, çeşm, leb ve zülf gibi kavramlar ve

mazmunlar tekkelerden divan şiirine geçmiş, Şeyhî, Nev'î, Atâyî, Nef'î, Şeyh Galib gibi kimseleri tekkeler yetiştirmişti.

Tekkeler kendi başına bir mimari sanat alanı oluşturmuştu. Halvet odaları, derviş hücreleri, tevhit ve sema zikirlerinin o müştereken icra edildikleri tevhithane benzeri müştemilatların inşası, mimarimize yeni bir üslup kazandırmıştı.

İstanbul'da tasavvuf hayatı ve düşüncesi Osmanlı genelinde olduğu gibi büyük ölçüde varlığın birliği (vahdet-i vücut) anlayışı üzerinde şekillenmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen bu anlayış, onun bütün fikirlerinin özeti sayılan Fusûsü'l-hikem ile el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye isimli eserlerinin okutulması ve üzerlerine açıklayıcı çalışmalar yapılması suretiyle kuruluş döneminden itibaren son döneme kadar kesintisiz olarak devam ettirilmiştir.

Tasavvuf düşüncesinde varlığın birliği anlayışı Osmanlı'nın kuruluş yıllarında İznik'te yaptırılan ilk medreseye başmüderris olarak tayin edilen Davud-ı Kayserî ile resmen temsil edilmeye başlandı. Davud-ı Kayserî'nin *Matlau husûsi'l-hikem* adlı Arapça Fusûs şerhi, esas metni takip ederek açıklayan ilk düzenli çalışma olduğu için en kullanışlı şerh olarak benimsendi. *Fusûsü'l-hikem*'in Türkçeye ilk tercümesini, Müeyyidüddin Cendî'nin Fusûs şerhi üzerine XV. yüzyılda Yazıcıoğlu Mehmed'in yaptığı talikatı, kardeşi Ahmed Bican (ö. 1466'dan sonra) genişleterek çevirmek suretiyle gerçekleştirmiştir. XVI. asrın sonunda Türkçe Fusûs tercümesi Sultan III. Murad'ın gördüğü bir rüya üzerine Kastamonulu Şeyh Şaban Efendi (ö. 1569) ile birlikte divan şairi ve âlim Yahya Nev'î Efendi (ö. 1599) tarafından hazırlanmıştır. *Fusûsü'l-hikem*'e bizzat İbnü'l-Arabî'nin yaptığı özet olan *Nakşü'l-Fusûs*, İstanbul Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden İsmail Ankaravî (ö. 1631) tarafından *Zübdetü'l-fuhûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* adıyla Türkçeye çevrilip şerh edilmiştir. Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1644) *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs* adıyla yaptığı Türkçe Fusûs şerhi ise ilmiye çevrelerinde çok tutulmuş, bu eser sebebiyle kendisine "şârihu'l-Fusûs" unvanı verilmiştir. Başta Kâtib Çelebi olmak üzere birçok âlim bu şerhten övgüyle söz etmektedirler. *Fusûsü'l-hikem*'in şerh ve tercüme edilmesi geleneği Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir.

Öte yandan *Fusûsü'l-hikem*'in okunması ve anlaşılması için ders halkaları oluşturulmuş, şeyhülislamlardan Fusûs dersleri verenler olmuştur. Yenikapı Mevlevîhanesi Şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin, oğlu Celaleddin Şeyhî Dede'ye Fusûs okuttuğu, Mevleviye'den Esad Dede'nin Fatih Camii'nde cemaate



65- Derviş keşkülü (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)



66- Derviş keşkülü (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden parçalar anlattığı, medresedeki odasında bazı özel kişilere Fusûs dersleri verdiği nakledilmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin görüşleri *Fusûsü'l-hikem*'in yanı sıra tasavvufi görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinden yapılan alıntılar, kısmi şerh ve tercümeler yoluyla da devam ettirilmiştir. Davud-ı Kayserî, Molla Fenarî, Cemal-i Halvetî, Sarı Abdullah Efendi, Abdullah Bosnevî, Osman Fazlı Atpazarî, Salahî Efendi eseri kısmen şerh edenlerden bazılarıdır. *Fusûsü'l-hikem* kadar yaygın olmamakla birlikte bazı mahfillerde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* de ders olarak okunagelmiştir. Şeyhülislam Müftîzade Ahmed Efendi'nin (ö. 1791) Fatih Camii'nde *el-Fütûhât* okuttuğu bilinmektedir. Mevleviye'den Esad Dede, Tunuslu Şeyh Mustafa Efendi'den Fatih'teki Çayırlı Medrese'de *el-Fütûhât* okuduklarını belirtmektedir. Aynı şeyh ayrıca Yenikapı Mevlevîhanesi'nin şeyh odasında aralarında

Tahirülmevlevî'nin de bulunduğu bir topluluğa *el-Fütûhât* okutmuştur. *El-Fütûhât*'ı ezberden okuyacak kadar iyi bildiğinden "Fütûhatçı" lakabıyla tanınan Nazmi Efendi adlı bir kişinin Nuruosmaniye'deki evinde eseri okuttuğu nakledilir. İstanbul'da 1910'larda kurulması düşünülen Medresetü'l-meşâyih adındaki tasavvuf mektebinde okutulması tasarlanan derslerin başında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ile Fusûsü'l-hikem* gelmekteydi.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen varlığın birliği (vahdet-i vücut) merkezli tasavvuf anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini daha anlaşılır hâle getiren evlatlığı ve talebesi Sadreddin Konevî'nin *Miftâhul-gayb* isimli eseri ve ona yapılan şerhler yoluyla da aktarılarak sürdürülmüştür. Bu esere yapılan şerhlerden ilki Şeyhülislam Molla Fenarî'nin *Misbâhu'l-üns* isimli Arapça eseridir. Molla Fenarî'den sonra eser Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Kutbüddinzade Mehmed İznikî tarafından *Fethu Miftâhi'l-gayb* adıyla Arapça olarak, Molla Ahmed-i İlahî tarafından da *Şerh-i Miftâhu'l-gayb* adıyla Farsça olarak ayrı ayrı şerh edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed ayrıca Molla Ahmed-i İlahî'ye eserin ıstılahlarını açıklayan bir kitap (*Şerh-i Istılâhât-ı Miftâhu'l-gayb*) daha hazırlatmıştır. Eser için sonraki dönemlerde daha başka şerhler de yazılmıştır. Atpazarî Osman Fazl-ı İlahî (*Misbâhu'l-kalb şerhu Miftâhi'l-gayb*), Abdurrahman Rahmi Bursevî, Ahmed b. Abdullah Kırımî, Malkoçzade Mustafa Efendi, Şehabeddin Ahmed b. Hüseyin el-Hamevî eseri şerheden müelliflerdendir (son dört müellifin şerhlerinin adı *Şerhu Miftâhi'l-gayb* şeklindedir).

İstanbul'un tasavvuf hayatı ve düşüncesinin şekillenmesinde birinci derecede etkili olan eserlerden birisi Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Mesnevî'sidir. Bu eser Mevlevîlerle birlikte diğer pek çok tarikat mensubunun da zaman içinde el kitabı hâline gelmiş ve tasavvuf sohbetlerinin yanı sıra cami vaazlarının da temel kaynakları arasına girmiştir. Eserle ilgili ilk dikkati çeken çalışma, Şeyhülislam Molla Fenarî'nin eserin mukaddimesine yazdığı Arapça şerhtir. Eserin ilk tam şerhi Farsça olarak XVI. yüzyılda Gelibolulu Sururi Muslihuddin Mustafa tarafından, Türkçe olarak da aynı asrın sonlarında Mustafa Şem'î Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkçe şerhler arasında en kabul göreni İsmail Rusuhî Ankaravî'nin XVII. yüzyılın başlarında yaptığı *Mecmûatü'l-letâif* adlı şerhtir. Bu şerh ile Ankaravî "Hazret-i Şârih" unvanını elde etmiştir. Tam olarak yapılan şerhlerden birisi de Nakşibendî Şeyhi Mehmed Murad Efendi'nin *Hulâsatü'r-rûh* adlı eseridir. Halvetî şeyhlerinden Mehmed Nazmi Efendi XVII. yüzyılda Mesnevî'nin I. cildini *Sırr-ı Mânevî* ismiyle nazmen Türkçeye çevirmiştir. Mesnevî'nin ilk tam Türkçe manzum tercümesi ise XVIII. yüzyılda Süleyman Nahîfî tarafından yapılmıştır. Mehmed Şakir Efendi, 1835'te Mesnevî'yi VII. cildiyle beraber *Mesnevî-i Şerîf Maa Terceme-i Manzûme-i Türkî* adıyla tercüme etmiş ve Sultan II. Mahmud'a sunmuştur. Süleyman Hayri Bey, Yenişehirli Avni Bey, İbnü's-Seyyid Galib, Kara Şemsi Dede, Fazlullah Rahimî ve Yenişehirli Hasan Nazif Dede XIX. yüzyıl sonunda Mesnevî'yi kısmen tercüme eden müelliflerdendir. Son dönemdeki meşhur Türkçe şerhlerden Abidin Paşa şerhi de Mesnevî'nin I. cildini ihtiva eden kısmî bir şerhtir. Mesnevî'deki dil ve mana açısından anlaşılması zor beyitlere dair şerhler yanında eserden yapılan çeşitli derlemeler üzerine de şerhler yazılmıştır. Yusuf Sineçâk'in Cezîre-i Mesnevî'si ve şerhleriyle İsmail Ankaravî'nin *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî ve Câmi'u'l-âyât*'ı bunlar arasında sayılabilir.

Bayramiye tarikatından Yazıcızade Mehmed Bican'ın (ö. 1450) kaleme aldığı Türkçe 9.000 beyitlik *Muhammediyye* sade ve samimi ifadesi, akıcı üslubu ve halk dilinden tabirleriyle asırlardan beri geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmuştur. Tekke, medrese ve camiler yanında, köy odalarında da muhafaza edilmiş, okunup dinlenmiş, bu suretle yaygın din eğitiminin dayandığı en mühim eserlerden biri hâline gelmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren bazı sanatkârların "Muhammediyehan" diye kayıtlara geçmesi eserin mevlid gibi irticalen ve beste ile okunduğunu göstermektedir. Bu hususta meşhur isimlerden biri Halvetî Şeyhi Müstakim Efendi'dir. XVIII. yüzyılda Muhammediyehan olarak tanınmış en önemli isimler arasında Akbaba İmamı diye tanınan bestekâr ve hattat Mehmed Zaifî ile İstanbullu Hafız Şühudî Mehmed Efendi gibi üstatlar da bulunmaktadır. Celvetiye şeyhlerinden Mehmed Zaifî Efendi'nin (ö. 1703) Sultan Selim Camii'ne Muhammediyehan tayin edilmesinin şehirde büyük bir sevinçle karşılanması, onun başarılı icrasıyla hatim meclislerinin sonunda eserin bazı bölümlerinin okunmasının bir âdet hâline gelmiş olması, esere halkın rağbetini göstermesi bakımından önemlidir.

Muhammediyye'nin yazılması, müellifin rüyasında Resulullah'ı görüp ondan, "İçir hikmet şarâbın ümmetime/ Sözümü söyle halka âşikârâ" emri üzerine gerçekleşmiştir. Eserde Hz. Muhammed'in nurunun yaratılması ve kâinatın o nurdan halk edilmesi üzerinde durulmuş, yarıdan fazla bir bölümünde cennetin, cehennemin, yerlerin, göklerin, meleklerin, cinlerin, şeytanların, diğer mahlukatın, Âdem ve Havva'nın yaratılışı, Hz. Âdem'den itibaren gelen peygamberlerin bazı özellikleri ile Hz. Muhammed'in doğumu, hayatı, savaşları, mucizeleri,

ehl-i beyti ve halifeleri anlatılmıştır. 285 beyitlik bir miraciyeyi de içeren bu kısımda ayrıca Kur'an-ı Kerim'in hususiyetleri, Fatiha, İhlas gibi surelerin tefsiri, hadis şerhleri, Resulullah'ın nasihatleri, salavat getirmenin faziletleri, ibadetlere ve cihada teşvik gibi konular da yer almaktadır. *Muhammediyye*'nin halk üzerinde en etkili kısmı "Vefât-ı Muhammed" bahsi olmuştur. Kitabın kalan kısmında kıyamet alametleri, deccalın çıkışı, nüzûl-i İsa, Yecûc ve Mecûc, dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğuşu, tövbe gibi konular işlenmektedir. Eserde kafiye, redif ve diğer ahenk unsurlarına dikkat edilmesi, *Muhammediyye*'nin ezberlenmesini ve dinî toplantılarda okunup dinlenmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim Evliya Çelebi bir kısım halkın *Muhammediyye*'yi ezbere okumakla tanındığını kaydetmektedir. *Muhammediyye*'nin elli sekizi tam, yedisi eksik olmak üzere sadece İstanbul'da altmış beş nüshası tespit edilmiştir. Celvetiye Şeyhi İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) eseri *Ferahu'r-rûh* adıyla şerh etmiştir. Ayrıca *Muhammediyye* XVII. yüzyılda Esirî Mehmed Yusuf Efendi tarafından nesre çevrilmiştir. Öte yandan matbu nüshaların bir kısmı Mustafa Rakım gibi tanınmış matbaa hattatlarınca yazılarak bastırılmıştır. Bunun yanında cennet, cehennem, arş, kürsü, livaü'l-hamd, Mekke, Medine, Kâbe ve Mescid-i Nebevi ile ilgili şekil ve çizimlerin eklenmesi esere ayrı bir değer katmıştır.

Halkın dinî-tasavvufi kültürünü şekillendirmekte en etkili eserlerden birisi de *Envâru'l-âşıkîn* olmuştur. Müellifi yukarıda kaydedilen *Muhammediyye* yazarı Yazıcızade Mehmed Bican'ın kardeşi Yazıcızade Ahmed Bican'dır. Ağabeyi gibi o da Bayramiye tarikatına mensuptur. Eser Mehmed Bican'ın kaleme aldığı Arapça *Megâribü'z-zamân*'ın yer yer muhtevası genişletilerek Türkçeye çevrilmesi sonucunda meydana gelmiştir. *Megâribü'z-zamân* aynı zamanda adı geçen *Muhammediyye*'nin de kaynağıdır. Ahmed Bican daha önce yazılan kitapların çoğunlukla Arapça olduğunu, kendisinin bu eseri Türkçe hazırlamakla halkın da ondan faydalanması amacını güttüğünü belirtmektedir. Dinî-tasavvufi nitelikteki eser, her biri belli bir konu etrafında gelişen beş ana babdan oluşmaktadır. Birinci babda mevcudatın nizamı, yerdeki ve gökteki varlıklar, bunların yaratılışındaki ilahî hikmet ve sırlar anlatılmaktadır. Eserin en uzun bölümü olan ikinci babda Hz. Âdem'den başlayarak hemen bütün peygamberlerden, mucizelerinden, vahiy ve vahyin sırlarından, peygamberlerin karşılaştıkları zorluklardan bahsedilmiş, her peygamberin hayatında önemli yeri olan olaylar ayrıca ele alınmıştır. Bu bölümde en geniş yer Hz. Peygamber'in siyerine ayrılmıştır. Üçüncü babda Cebrail, Mikail, İsrafil, Azrail, Kirâmen Kâtibîn ve diğer melekler anlatılmıştır. Dördüncü bab kıyamet günü hakkında verilen bilgilerle başlamaktadır. Bu babda itikadi ve amelî hükümler, namaz, oruç, zekât, hac gibi çeşitli ibadetler üzerinde durulmuştur. Eserin beşinci babında cennet, araf, Allah'ın görülmesi, cennet nimetleri ve cennet ehlinin durumu, şehitlerin cennetteki mertebeleri, cehennem ve günahkârların hâli gibi konular ele alınmıştır. Bu eser, yazıldığı tarihten XX. yüzyılın başlarına kadar Müslüman Türk halkı tarafından heyecanla okumuş olan *Envârü'l-âşıkîn*, Muhammediyye ile birlikte hemen her Türk ailesinin evindeki dinî kitaplar arasında önemli bir yer tutmuştur.

Kadiriye-Eşrefiye tarikatı pîri Eşrefoğlu Abdullah Rumî'nin (ö. 874/1469-1470?) kaleme aldığı *Müzekki'n-nüfûs* adlı eseri de halka mal olan eserlerdendir. Eser, özellikle halk tarafından anlaşılması için sade bir Türkçe ile yazılmış ve tasavvufun halk arasında yayılmasında önemli hizmet görmüştür. Genel anlamda insan meselesi ve eşrefi mahlukat olarak yaratılan insanın eğitimi üzerinde durulan eserde tasavvufi birçok konu da aydınlatılmış, dünya sevgisiyle bu sevginin fayda ve zararları, nefs-i emmarenin özellikleri, ölüm, kıyamet, büyük günahlar, tevekkül gibi konular, nefs-i emmarenin terbiye edilmesi, tasavvuf adap ve erkânı ve iyi bir Müslüman olmanın şartları ele alınmıştır. Daha sonraki devirlerde yazılan bu tür eserlere örnek teşkil eden *Müzekki'n-nüfûs*'un kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.

Kaydedilen eserlerden başka daha birçok menakıbname ve benzeri türde eserlerin kaleme alındığı, bunların halk arasında elden ele dolaşarak nesilden nesile aktarılıp tasavvufi duygu ve düşüncenin canlılığını koruduğu belirtilmelidir.

KAYNAKLAR

Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 166b-167a.

Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Târihi*, İstanbul 1332, s. 6 vd., 386.

Ayvansarâyî, Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, İstanbul 1281, I, 193-194, 219.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal ve Avni Aktuç), İstanbul 1951, I.

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *VD*, 2 (1942), s. 279-386.

Baş, Derya, Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik (doktora tezi, 2006), MÜ SBE.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I.

Cebbârzâde Mehmed Ârif b. Şâkir, *Dâfiu'z-zulem li-kulûbi'l-ümem: Şerhu*

Nutk-i Şeyh Vefâ, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 544, vr. 2b-3a.

Çakır, Adalet, Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye Adlı Eseri Işığında Anadolu'da Kadirîlik (doktora tezi, 2007), MÜ SBE.

Çalıkoğlu, M. Asım, *Sünbül Efendi ve Merkez Efendi'nin Resimli Hayatı ve Hüviyetleri*, İstanbul 1960.

Düzdağ, M. Ertuğrul, Ş*eyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı: Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, İstanbul 1998.

Erdemir, Avni, Muslihu'd-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni (doktora tezi, 1999), Gazi Üniversitesi SBE.

Erdoğan, Abdülkâdir, *Fâtih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefâ Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1941.

Erünsal, İsmail E., "Şeyh Vefa ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), s. 55-62.

Erünsal, İsmail E., "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", *Osm. Ar.*, 24 (2004), s. 145-148.

Esin, Emel, "Merkez Efendi ile Şah Sultan Hakkında Bir Hâşiye", *TM, 19 (1977-79)*, s. 65-92.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314, I, 372.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul, ts. (Seha Neşriyat);

Güven, Mustafa Salim, Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye (doktora tezi, 1999), MÜ SBE.

Harîrîzâde, Kemâleddin, *Tibyânu vesâili'l-hakāik fî beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 430-432, I-III.

Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1280, II.

Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325.

Hulvî, Cemâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviye*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 281.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309, I-V.

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli (nşr. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi), İstanbul 1970.

Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed, *er-Risâletü'l-münîra*, İstanbul 1308.

Risâle fî tahkīki'l-hak ve ibtâli re'yi's-sûfiyye fi'r-raks ve'd-devrân, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446, vr. 87b-89a.

Kufralı, Kasım, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiyye Muhîti", *TDED*, 3/1-2 (1948), s. 129-151.

Kurnaz, Cemal ve Mustafa Tatçı, *İstanbul'da Buharalı Bir Mutasavvıf Emir Buhârî*, Ankara 1998.

Kut Günay ve Turgut Kut, ''İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme", T*ürkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı*, İstanbul 1987.

Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003.

Lâmiî Mahmud Çelebi, *Nefehâtü'l-üns Tercümesi*, İstanbul 1980.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekāik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.

Mehmed Raif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, I, 376-385.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, II.

Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî ve Şemlelizâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul 2003.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357.

Nev 'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakāik fî tekmileti'ş-Şekāik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, II, 191, 193, 203-204, 213, 601.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 473-484.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 318-327, 357-363.

Öngören, Reşat, "Şerîatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Îdam Edilen Tarîkat Şeyhleri", *İlam Araştırma Dergisi*, 1/1 (1996), s. 132-136.

Öngören, Reşat, "Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 9-22.

Öngören, Reşat, Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler, *Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2000, tür. yer.

Öngören, Reşat, "Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 114-119.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul 2003.

Öngören, Reşat, "Bir Rüya Yorumcusu Olarak Mutasavvıf-Âlim Kutbuddinzâde Mehmed İznikî", *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005* (haz. Ali Erbaş v.dğr.), Bursa 2005, s. 381-387.

Revnakoğlu, Cemaleddin Server, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü* (nşr. M. Doğan Bayın ve İsmail Dervişoğlu), İstanbul 2003.

Sâkıb Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Kahire 1283, I-III.

Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî* (nşr. Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 1992.

Süleymâniye Vakfiyesi (nşr. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu), Ankara 1962.

Şerif Efendi, *Menâkıbü'l-evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4552.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekāyiu'l-fuzalâ* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, III, 570-571; IV, 412-413, 422-423.

Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü b. İsmail, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selimağa Ktp., Hüdayi Efendi, nr. 1098.

Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed, *eş-Şekāiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985.

Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı Görüşleri ve Tarikatı*, İstanbul 2002.

Türer, Osman, "Osmanlı İmparatorluğunda Pâdişah-Tarikat Şeyhi Münâsebetine Dâir Târihî Bir Örnek", *TDA*, 28 (1984), s. 181-194.

Türer, Osman, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 207-246.

Velikâhyaoğlu, Nazif, *Sümbüliyye Tarîkatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi*, İstanbul 1999.

Vicdânî, M. Sadık, T*omâr-ı Turuk-i Aliyye'den Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-41.
Tomâr-ı Turuk-i Aliyye'den Kâdiriyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-40.
Tomâr-ı Turuk-i Aliye: Melâmîlik, İstanbul 1338-40.
Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul, ts.
Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001.
Yûsuf b. Ya'kūb, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyihi Tarîkat-i Aliyye-i Halvetiyye*, İstanbul 1290.
Yücer, Hür Mahmud, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003.
Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (nşr. Şinasi Akbatu, *İslâm Medeniyeti Mecmuası* içinde, IV/3-4; V/1-2 içinde), İstanbul 1980-81.
Zenbilli Ali Efendi, *Devran Risâlesi*, British Museum, India Office Library and Records, Or. 12933, vr. 1b-3a.
[Zikredilen bu temel kaynakların yanı sıra *DBİst.A* (I-VIII) ve *DİA*'nın (I-LXII) ilgili maddelerinden de yararlanılmıştır].

İSTANBUL'DA TARİKAT AYİN VE ZİKİRLERİ

ÖMER TUĞRUL İNANÇER*

Tarikat müntesiplerinin topluca icra ettiği zikir merasimlerine İranlı mutasavvıflar *ayin* derler. Araplar tarikat ayinlerine *hazret* (el-hadrah), *hafle* (Türkçede *ihtifal*), *urs* (düğün yemeği), bazen de *mevlid* gibi adlar vermişlerdir. Osmanlı'da *ayin-i evliyaullah, ayin-i ehlullah* denen tarikat törenlerine; sema, mukabele, tevhid de denir. Tarikat ayinleri; müzik, raks, giyim ve davranış biçimleriyle göze ve kulağa hitap ederek insanın yaradılışındaki estetik duyguları harekete geçirirken kişinin *beşerî* zevkini *ilahî şevke* yüceltir.

İslam dininin bir "mükellefiyet", bir de "muhabbet" yönü vardır. Yükümlülüklerimizi nasıl yerine getireceğimizi (eda-yı mükellefiyet) din bilginleri öğretirken Allah ve Resul'üne duyulan muhabbetimizi ifade etmede (izhar-ı muhabbet) tasavvuf yolu bize yardımcı olur. Müziğin aşkı dile getirmede ne kadar kudretli bir araç olduğu ise tartışılmaz bir gerçektir. Tarikat ayinleri, Kur'an-ı Kerim'deki "Allah'ı zikrediniz." anlamındaki ayetlerin uygulanması mahiyetinde ortaya konulmuştur.

Cemaat hâlinde yapılan bir zikir olarak tarikat ayinleri "Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allahı anarlar." (Al-i İmran, 3/191) ayeti icabı *kuudî* (oturarak), *kıyamî* (ayakta) *ve devranî* (dönerek) olmak üzere üç ana şekilde yapılır. Aslında bütün ayinler oturarak başlar. Fakat kuudî ayinlerde hiç ayağa kalkılmaz. Kıyamî ayinlerde kuuddan sonra ayağa kalkılır. Devranî ayinler ise oturarak, ayakta durarak ve hareket ederek yapılır. İstanbul tekkeleri, bütün Osmanlı asırları boyunca ve tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 30 Kasım 1925 tarihine kadar bahsi geçen zikir usullerinin kendine özgü estetik tarzı ile en mükemmel şekilde uygulandığı mekânlar olmuştur. Yasaklama kararına rağmen bu usullerin bazıları özel mekânlarda günümüzde de sürdürülmektedir.

KUUDÎ AYİNLER

Bütün tarikatlarda ayinler, meydanda otururlurken -kuuden- başlar. Ancak bazı ayinlerde tekrar oturularak yapılan zikre "kuud tevhidi" adı verilir.

Nakşibendî ayini *hatm-i hâcegân*, hiç ayağa kalkmadan yapılan kuudî ayinin en tipik örneğidir. Nakşibendîlik, tarikatın pîri Bahaeddin Nakşibendî (d. 1318-ö. 1389) hazretlerinden yaklaşık bir asır sonra Şeyh Abdullah-ı İlahî'yle (ö. 1490) Anadolu ve İstanbul'a geldi. Molla İlahî-i Simavî olarak da bilinen Şeyh Abdullah, Zeyrek Camii'ne bitişik tekkenin ilk şeyhidir. Nakşibendîlik, hem Hâce Yusuf-i Hemedanî'nin (ö. 1140) *hâcegân tariki* ekolünden gelen Abdülhâlık-ı Gucdüvanî'yle (ö. 1179) gelişen sessiz zikir *(zikr-i hafi) hem de* Hâce Ahmed Yesevî'yle (ö. 1166) gelişen sesli zikrin (*zikr-i cehri)* benimsendiği bir tarikattır. Nakşibendîliğin (Halidiye, Rabbaniye gibi) zikr-i hafi yapan kollarındaki ayin yalnızca *hatm-i hâcegân*dır. Hatm-i hâcegân, şeyhin işaretiyle içten okunan ayet ve dualardan oluşan, musikisiz bir ayindir. İstanbul'un en eski Nakşibendî tekkelerinden olan Edirnekapı dışındaki ve Fatih'teki Emir Buharî Ahmed (ö. 1516) ve halifesi Hakîm Çelebi (ö. 1566) tekkelerinde zikr-i hafi yapılırdı.

Ancak kıyamî ve devranî ayini benimsemiş tarikatlarda da şeyhin tekkede bulunamadığı zamanlarda ayini idare eden yetkili kişi, edeben kıyam ve devran yerine kuudî zikir yaptırır. Hiç ayağa kalkılmadan kelime-i tevhit *(Lâ ilahe illallah),* İsm-i Celal *(Allah)* ve İsm-i Hû okunur ve duayla ayine son verilir. Bazı tarikatlarda da edeben vefat etmiş şeyhlerin vefat yıl dönümüne rastlayan ayin günlerinde ayağa kalkılmadan yalnızca tevhit çekilerek ayin bitirilir. Bu iki tarz ayin de yine kuudî ayin örneklerinden sayılır.

Kuudî ayinlerin bütün tarikatlarda *hurda-i tarik* denen bazı ortak kaideleri vardır. Bu kurallar, o tarikatın pîri veya *müçtehit* olan pîr-i sanisi (ikinci pîr) tarafından en ince detayına kadar tespit edildiği için kaidelerin bozulması, değiştirilmesi yahut bunların ihmali tarikat terbiyesince hoş görülmez. Kuudî ayinler, tekkelerde semahane veya tevhithane denen meydanda genellikle haftada bir yapılır. *Hafta günü, hafta gecesi* denen bu ayinden başka, kandil gecelerinde yapılan ayine *ihya gecesi* denir. Yine, vefat etmiş şeyhlerin vefat yıl dönümlerinde ve *hilafet cemiyeti* denen şeyhlik icazeti törenlerinde

* (E.) Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu





1- Zikir tespihleri (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü – İBB, Şehir Müzesi)

tarikatında şeyhler beyazımtırak posta otururlar. Bazı Bektaşî şeyhlerinin postu siyahtır. Derviş postları bütün tarikatlarda beyazdır. Tarikat erkânında postun ayakları tasavvuf remizlerinden *hizmeti*, boynu *teslimiyeti*, tüyleri *bereketi*, sırtı *metaneti*, kuyruğu *himmeti* simgeler. Zikir halkasındaki *dergâh zabitanı* denen *ser-tarik*, *ser-tebbah, pîş-kadem*, *zâkirbaşı*, *imam*, *meydancı*, *saki*, *türbedar*, *çerağcı*, *pazarcı*, *asadar*, *ferraş*, *kapıcı*, *nakip* gibi tekke görevlileri; halifeler ve dervişler manevi kıdemlerine göre otururlar. Tekkeye misafir gelen şeyh varsa tekke şeyhininkinin yanına serilen posta oturtulur. İç içe halkalar önünde şeyh postunun görünüşü ay-yıldız gibidir.

Kuudî ayin, şeyhin *meydan açma*sıyla başlar. Meydan açma; Hz. Peygamber'in, ashab-ı kiramın, enbiya ve evliyaullahın, bütün tarikatların pîrleri, o tarikatın önceki şeyhleri ve dervişleri ile ahirete göçmüş bütün müslümanların ruhlarının anılmasıyla İslam âlemine ve insanlığa yapılan duanın ardından şeyhin merasimde hazır bulunanlara *Fatiha* okutmasıdır.[1] Ardından *meydancı*, öd ağacı yakılmış, güzel kokulu buhurdanı şeyhin karşısına koyarken beraber, yüksek sesle *salavat* okunur; sonra *Fatiha* suresi içten okunur. Bütün tarikat ayinleri; *Sebeb-i hilkat-ı âlem* ve *mefhar-ı beni-âdem* Hz. Peygamber'e salavatla başlar. Çünkü "Hz. Muhammed inananlar için kendi nefislerinden daha değerlidir." (el-Ahzâb 33/6). Ona, Allah ve meleklerinin salat ettiği gibi, inananların da salavat etmesi farzdır (el-Ahzâb 33/56). Tarikatlarda çok çeşitli salavat-ı şerifler vardır: Salat-ı kemaliye, salat-ı kutbiye, salat-ı münciye, Mevlevî ayininin başındaki na't-ı Mevlânâ, Sünbülî salatı, Celvetî-Haşimî kolundaki salat-ı efdaliye, Kadirî evradındaki salat ve selamlar bunlardan bazılarıdır. Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve bağlılığın ifadesi olan salavattan sonra genellikle kelime-i tevhide başlanır. Bazen belli sayıda besmele ve istiğfar -*estağfurullah*- da okunur. Buhurdan, okunan tevhidin ardından meydandan kaldırılır.

Bazı tarikatlarda topluca besteli evrad-ı şerif okunması usulü de kuudî zikre girer. Evrat, hemen bütün tarikatlarda okunursa da yalnızca Kadirî, Rifaî, Sa'dî, Bayramî ve Halvetî-Cerrahî (vird-i sagir: küçük vird) tarikatlarında besteli evrad-ı şerif vardır. Sünbülî salatı da Halvetî-Sünbülî tarikatının besteli evradı gibidir. Bazı tarikatların evradı tenhada okunur: Evrad-ı Bahaiye denilen Nakşibendî evradı,[2] Mevlevî evradı, Halvetîlik kollarında okunan vird-i settâr (vird-i Yahya), Cerrahîlikteki vird-i kebir, Halvetî-Şabanî kolu Bekriye tarikatının sabah virdi (feth-i kudsî ve keşf-i ünsî), Celvetîlikteki "hizb-i Hüdayî" evradı bestesiz olarak yalnız okunan günlük virtlerdir. Bu tarz evrat okuma, ayin erkânına girmez. Bazı besteli evrad-ı şeriflerin okunması günümüzde unutulmuştur. Mesela Hacı Bayram-ı Veli'nin düzenlediği Bayramî evradının bestesi unutulanlardan birisidir. Ahîlik geleneğine göre imece usulünü uygulayan Hacı Bayram-ı Veli'nin bu esnada dervişlerine okuttuğu bilinen *çamaşır savtı*, *ekin savtı* ve Şeyh Vefa'nın düzenlediği Vefaiye evradının besteleri ne yazık ki kaybolmuştur.

Kuudî zikirde salavat-ı şerife veya besteli evrad-ı şerif okunduktan sonra kelime-i tevhide başlanır. Müzikoloji

1 Celvetî tarikatında meydan şeyhin değil, zakirbaşının Fatiha'sıyla açılır.

2 Rumeli'den göçen bazı Nakşibendîlerin topluca evrad okumaları, sadece öğretim maksadıyla başlamış ve yanlış olarak öyle devam etmiş bir uygulamadır.





2- Tarikatlara mensup şeyh ve derviş kıyafetleri (d'Ohsson)

ve estetik açıdan hepsi birbirinden değerli, değişik tevhit açma usulleri vardır. Uşşak, sabâ, rast, suzinak, hüzzam gibi farklı makamlardaki bu usullere; şeyh tarafından topluca kelime-i tevhit okunmasıyla başlanır. "Lâ ilahe" derken başlar sağa, "illallah" derken sola, kalbe doğru çevrilir. Ayrıca *feth-i esma* denen ve darbeli seslerle uygulanan usul de vardır. Bu usulde *ser-zakir* zakirbaşının yönetiminde zakirler, tevhidin gidişine uygun ilahiler okurlar. İçinde bulunulan kamerî aylara göre ilahi güftesi seçmek önemlidir (zilhiccede kurban ve hac, ramazanda oruç, cemaziyelevvelde tövbe, rebiülevvelde Hz. Peygamber'in doğumu, muharremde Kerbela olayı gibi). Ayrıca tekkeye misafir gelen şeyh veya dervişlerin tarikatına ait güfte de seçilebilir. Tarikat nezaketine mahsus bu âdet; tekkenin zakirbaşılarının çok geniş repertuvara sahip olmalarını gerektirir. Makamlı tevhit eşliğinde okunan ilahiler bittiğinde, tevhit makamsız, düz sesle devam ettirilir.

Bir başka tevhit açma usulü de şöyledir: Şeyh gayet ağır tempoda, heceleri uzatarak euzü besmeleyle "Fa'lem ennehû lâ ilahe illallah" (Muhammed 47/19) der, *illallah* bölümüne herkes katılır. Üç kez bu yavaş tempoda okunan kelime-i tevhit, sonra normal tempoyla sürdürülür. Nağmesiz, düz sesle tevhit okunurken zakirbaşı veya görevlendirdiği bir zakir kaside okur. Kasidede belli aralıklarla 5-7 kez perde kaldırılır ve tekrar indirilir. Perde her tizleştiğinde zikrin temposu biraz hızlanır ve pestleştiğinde biraz ağırlaştırılır. *Perdeli tevhit* denen bu usul; daha çok Kadiriye, Rıfaiye, Sa'diye gibi kıyamî tarikatların ayinlerinde kullanılır. Okunan kasidenin sahibinin ismine gelindiğinde, tevhide *kalbî* (yalnızca nefesle) devam edilir. Kalbî tevhit daha ağır tempoda ve darbeli sadayla okunur. Şeyhin "illallah" diye yüksek sesle işareti ve "Seyyidinâ Muhammed Resulullah Hakkan ve Sıdkâ." demesiyle kelime-i tevhit zikri bitirilir.

Sonra ya bir aşr-ı şerif okunup kısa bir dua yapılır veya ism-i celal olan "Allah" zikrine başlanır. Bu zikir topluca belli bir ahenkle devam ederken, başlar kalbe doğru eğilip kaldırılır. Şeyhin yine yüksek sesle "Allah ü ekber celle celaluh" demesiyle zikir bitirilir. Daha sonra topluca bir müddet "Hû" zikri çekilir ve şeyhin "illâ hû" sedasıyla sona erdirilir. İsm-i Celal ve ism-i hû zikrinde ilahi okunmaz. Ama kelime-i tevhit zikrinden sonra, ism-i celale geçilmeden bazen bir zakirin solo okuduğu *durak* sessizce dinlenir. Durak, ilahiden daha ağır ve çok sanatlı bestelenmiş, fakat okunurken serbestçe icra edilen bir formdur. Duraktan sonra yine ism-i celâlle devam eden ayin ism-i hûyla biter.

Nakşibendîliğin cehri zikri benimseyen kollarında çok kıymetli musikişinaslar yetişmiştir: Edirnekapı Sarmaşık Nakşibendî Tekkesi'nin zakirbaşısı ve Beylerbeyi Camii başkayyumu Hattat Mehmed Efendi ile Şeyh Mesud Efendi (ö. 1908) son devrin en önemli zakirbaşılarındandır. "Yahya Efendi Zakirbaşısı" olarak tanınan Hattat Hacı Mehmed Nuri Efendi (ö. 1951) ise zikir usullerini, ayinlerini çok iyi bildiğinden ve zikir idaresinde çok başarılı olduğundan tekkelere davet olunurdu. Beşiktaş'taki Sinan Paşa Nakşibendî Tekkesi, Sıraselviler'deki Paşa Baba Celvetî Tekkesi, Cihangir





Camii'ndeki Burhaneddin Cihangirî Halvetî Tekkesi, Yıldız Ertuğrul Camii'ndeki Şazelî Tekkesi gibi değişik tekkelerde zakirbaşılık yapardı. İstanbul Nakşibendîlerinden, hat sanatı dâhisi, ney virtiözü, icra üstadı, *tarz-ı cedid* makamını tertip eden musiki âlimi, bestekâr Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Halidî dervişi olan Seyyid Abdülkadir Töre (ö. 1946) de kıymetli Nakşibendî musikişinaslardandır.

Kuudî ayinler, ana hatlarıyla bu kadardır. Ancak bazı tarikatlarda yine otururken icra edilen özel ayin tarzları da vardır:

Özel Kuudî Ayinler

Halvetîliğin Şabanîlik kolunda yapılan *darb-ı esma* bir tür kuudî ayindir. Burada kelime-i tevhit zikri kalbe döndürüldükten sonra ism-i hayya geçilir. Dervişler bu zikre; zikir halkasında veya saf hâlinde otururken dizleri üstüne yükselerek, öne doğru eğilip kollarını sanki kürek çeker gibi kaldırarak ve sonra oturarak devam ederler. *Darb-ı esma*da mutlaka Şabanî ilahisi denen sofyan usulünde bestelenmiş ilahiler okunur.

İstanbul'da Şabanî dervişleri içinden kıymetli musikişinaslar yetişmiştir: Üsküdar'daki Nasuhî Âsitanesi Pîri Muhammed Nasuhî'nin dervişlerinden İbrahim Ağa (ö. 1732); Mudurnulu Şeyh Mehmed Tulûî Efendi (ö. 1757); Şeyh Mustafa Zekâî Efendi (ö. 1812); Nalçacı Dergâhı'nın son şeyhi İhsan Efendi (İyisan) (ö. 1950); Zeki Arif Ataergin (ö. 1964) bunlar arasındadır. Üsküdar'da Nalçacı Tekkesi ile Topkapı Seyyid Nizam Tekkesi'nde ve Nasuhî, Hüdayî, Sünbül Efendi, Ramazan Efendi âsitanelerinde zakirlik yapan Hafız Hacı Nafiz Bey(ö. 1898) ve Üsküdar Safvetî Efendi Dergâhı Şeyhi Mesud Efendi (ö. 1878) ve onun vefatıyla Safvetî Dergâhı'na şeyh olan kardeşi Said Efendi (ö. 1945) -Hüdayî ve Nasuhî âsitanelerinde zakirbaşılık yapmıştır- de tanınmış Şabanî musikişinaslardandır.

Celvetîlikteki *nısf-ı kıyam* da kısmen kuudî ayindir. Üsküdar'daki Celvetî Aziz Mahmud Hüdayî Âsitanesi'nde cuma namazı sonrası yapılan bu ayinde halka hâlinde oturan dervişlerin ortasına zakirlerin halkası dâhil olur. Şeyh bu sırada minberin karşısındaki kafesli odadadır. Zakirbaşı Fatiha'nın akabinde ağır tempoda kelime-i tevhit zikrini başlatır, 10-15 kez topluca tekrarlanan tevhitten sonra zakirbaşının "Ya Allah Hû" demesiyle dervişler diz üstü kalkar ve bu zikre devam ederken Hz. Hüdayî'nin ilahilerinden biri okunur. Daha sonra perde kaldıran zakirbaşının "Ya Allah Hû" demesiyle kıyama kalkan dervişler "Hû" sonra "Allah" zikrine devam eder. Zakirbaşının üç kez uzun "Hû" çekerek bitirdiği zikirde, artık zakirler duruma uygun bir ilahi okurlar. O esnada odadan çıkan şeyh, makam seccadesine oturur. İlahi bitince durak okunur ve asıl Celvetî ayinine geçilir. Durak bitince şeyh ya Fatiha der ya da "Ya Allah Hû" deyip dervişleri kıyam zikrine kaldırır. *Hızır kıyamı* da denen nısf-ı kıyam zikrinin doğuşu şöyledir: Celvetî Pîri Hz. Hüdayî, bir zikir esnasında otururken Hz. Peygamber'in -bir rivayete göre de Hz. Hızır'ın- ruhaniyetinin teşrifini müşahade eder. Heyecan ve hürmetle ayağa kalkmak isterken Peygamber Efendimiz kalkmamasını işaret



3- Ney (İBB, Şehir müzesi)

buyurunca ne oturabilir ne kalkabilir. Öylece zikrullaha devam ettiği için bu zikre *nısf-ı kıyam* (yarı-kıyam) denmiştir.

Celvetîlerin dinî musiki literatürüne katkısı büyüktür: Celvetî Pîri Aziz Mahmud Hüdayî; Kudûmun rahmet-i zevk u sefâdır Yâ Resûlallâh matlalı çargâh tevşihi ve cehri zikrin ve musikinin faziletlerine ve önemine dair yazdığı *Keşfü'l-gınâ* risalesiyle dikkat çeker. Yine, Hz. Hüdayî'nin halifelerinden Zakirbaşı Hafız Kumral ve Şaban Dede; Hüdayî Âsitanesi'nin beşinci şeyhi Divitçizade Şeyh Mehmed Talib Efendi (ö. 1679); âsitanenin sekizinci şeyhi Abdülhayy Efendi (ö. 1705), âsitanenin on dokuzuncu şeyhi Abdurrahman Nesib Efendi; onun oğlu Mehmed Ruşen Tevfikî Efendi; âsitanenin yirmi ikinci şeyhi Mehmed Gülşen Efendi; Beykoz Akbaba Camii imamı Şeyh Mehmed Zaifî Efendi[3] ve Hüdayî Âsitanesi zakirbaşılarından Ömer Efendi (ö. 1813), Hatib Aziz Efendi (ö. 1852 -1855?), Hayrullah Zekâî Efendi, Zakirbaşı Paşa Mehmed kıymetli Celvetî musikişinaslardandır. Üsküdar İnadiye'deki İskender Baba ve Bandırmalı tekkelerinin Zakirbaşısı Malak Hafız lakaplı Aksaraylı Hafız Hüseyin Efendi ise başka dergâhlarda da (özellikle Nureddin-i Cerrahî Âsitanesi'nde) zakirbaşılık yaparken Üsküdar'daki Bandırmalı Tekkesi'nin zakirlerinden Hüseyin Tevfik Efendi, Açıktürbe'de Gizlice Evliya Tekkesi şeyhi ve Üsküdar Yeni Cami müezzinbaşısıydı.

Cerrahî ayinindeki kuud tevhidi ise şöyledir: Kuud tevhidi yapılacağı zaman, vefa devrinden evvel ve Bedevî



4- Tarikatlarda kullanılan musiki aletleri. Sağda (yukarıdan aşağıya) çârpâre-çârpâre, davul, kös, tabl. Ortada kudüm-dünbelek-nakkâre-mızrab, ney, kaval, düdük, mizmar. Solda halile, merhabe, zil, halile, merhabe, zil, def, mizher, mazhar, kanga (*Mecmûa*)

topunda veya kalbî "hay" zikrinde, şeyh seslice "haay" diyerek oturur. Dervişler de düz bir saf hâlinde şeyhin karşısına otururlar. Zakirbaşı, maksureden kısa bir kaside okur ve hemen zikir ilahisine girilir. Bu sırada dervişler, sağa sola sallanarak "Hay" ismini zikre başlarlar. Daha sonra zikrin perdesi dikleştirildiğinde "Haay Allah Hay" zikir devam eder. Bir süre sonra kalbî zikre geçildiğinde, diz üzerine yükselerek ve oturularak ayrıca bedeni yere eğmeden sağa sola oynatarak zikre devam edilir. Bu kuud tevhidi, yere diz vurmak veya el çırpmakla tempo verilerek idare edilir. Bu şekilde, diz üzerine yükselmek Celvetî ayinindeki nısf-ı kıyam'a benzer. Cerrahîliğe, mavi makam postu Aziz Mahmud Hüdayî Hazretlerinin emr-i maneviyle hediyesidir.

Mevlevîlikteki sabah namazından sonraki ism-i celal çekmek de kuudî ayinlerdendir: Posta geçen şeyhin etrafına dervişler çember olur. Meydancı imamesi şeyhe doğru tutulan iri taneli, uzun bir tespihi iki

3 Kur'an kıraatinde ve Muhammediyye okumakta da ayrı maharet sahibi idi (Hatta İsmail Hakkı Bursevî, *Muhammediyye* şerhine onun güzel okuyuşunun sebep olduğunu kitabında belirtmiştir).



5- Kuûdî Âyini (d'Ohsson)

eliyle dervişlere tutturur. Şeyh çok ağır tempoda "euzü besmele" çeker ve üç defa kelime-i tevhit ve "Allah" zikri okunur. Zikir devam ederken perde perde yükselen "Allah" lafzıyla tempo hızlanır. Başlarını aşağı yukarı hareket ettirip elif harfi çizer gibi zikreden dervişlerin görünüşü çok estetiktir. Şeyhin "Allahu ekber kebirâ" deyip okuduğu dua ve gülbanktan sonra zikrullah biter. Meydancı imamesini öpüp topladığı tespihle şeyhi bekler. Şeyh meydandan ayrılırken meydancı ve dervişler özel bir tarzda başlarını eğip (baş kesip) şeyhin selamını alırlar.

Kıyamî veya devranî tarikatların hafta gün veya gecelerindeki *usul* denen günlük zikirleri de kuudî ayinlerdendir. Halvetîliğin; Sünbülî, Sinanî, Uşşakî, Şabanî, Sivasî, Cerrahî ve öteki bazı kollarında; Kadirî, Rifaî, Sa'dî, Bedevî gibi bazı kıyamî tarikatlarda genellikle sabah, akşam ve yatsı namazı vakitlerinde, yine bayram ve kandil sabahları yapılan bu ayinlerde pek ziyaretçi bulunmazdı. Usulde, namazdan önce veya sonra, erkâna uygun oturularak oluşturulan saf veya halkada şeyhin "Fatiha" etmesiyle meydan açılır. Önce genellikle kelime-i tevhit, sonra tarikatına göre başka esmalar belli sayıda, düz sesle, melodisiz topluca okunur; dua ve gülbankla bitirilir. Usul ayinlerinde, esma çekilirken ilahi okunmaz.

KIYAMÎ AYİNLER

Kıyamî ayinler; Kadirî, Rifaî, Sa'dî, Bedevî, Şazelî gibi tarikatlarca benimsenmiştir. Ayrıca, Nakşibendîliğin cehri zikir (sesli zikir) yapılan kollarında kıyama kalkılır.

Kıyamî tarikatlarda ayin iki aşamalıdır. Kıyam ayini -yukarıda anlatıldığı gibi- kuuden (oturarak) başlar ve "ism-i hû"nun bitişiyle birinci aşama sona erer. "İsm-i hû" veya duadan sonra şeyhin işaretiyle dervişler yer öperek ayağa kalkar. Karşılıklı düz saflar hâlinde dizilir. Ancak Şazelî tarikatındaki kıyamî ayininde iç içe zikir halkaları oluşturularak ayakta durulur. Şeyh de çemberin merkezinde (kutuphane) bulunur. Zikre ilahilerle eşlik edecek olan zakirler; iki safın arasına



6- Rifaî dervişlerinin Kıyamî Âyini (d'Ohsson)

serilen postlarda dururlar, bazen otururlar. Zakirler meydandaki herkesin katılımıyla *cumhur ilahi* okurken dervişler ilahinin temposuna göre *servi salınımı*yla iki tarafa hafifçe sallanırlar. Cumhur ilahi okunurken zikir yapılmaz. Bu yüzden cumhur ilahilere yanlışlıkla *cumhur durak* da denmiştir. Zikir esnasında okunan ilahilere *zikir ilahisi* veya *usul ilahisi* denir. Cumhur ilahi okunduktan sonra, şeyh zikredilecek esmayı belirtir ve meydandan ayrılır (*esma atmak*). Bundan sonraki ayinin yönetimi zikir reisine, müzik yönetimi ise zakirbaşına aittir.

Kıyam ayini, öteki bütün ayin tarzları gibi, özel yetenek ve ustalık ister. Bu yeteneğe sahip dervişler, zikrullahta tarikat erkânındaki kıdemine bakılmaksızın *kıyam reisi* sayılır ve ayinin hareketini yönetirler. Zikir reisliğinde İstanbul'da meşhur dervişler vardır: Beylerbeyi İstavroz Deresi Bedevî Tekkesi Şeyhi Mızıkalı Nuri Efendi, Üsküdar Toygartepe Rifaî Şeyhi Haşim Efendi ve Reis Dökmeci Ali Baba, ünlü Hafız Yaşar Efendi'nin babası Sancaktar Tekkesi Şeyhi Rifat Efendi, Eyüplü "Ceylan Efendi" olarak tanınan Sadeddin Efendi ve oğlu Nazmi Efendi, Mahyacı Aziz Efendi, Üsküdar'da Çarşamba Tekkesi reisi İbrahim Dede, Üsküdar Fethi Efendi Tekkesi Şeyhi Şemseddin Efendi ve oğlu Kemal Efendi, aynı tekkenin reisi Sobacı Hasan Dede, Haydarhane Kadirî Şeyhi Hakkı Efendi, Karagümrük Nureddin Âsitanesi Şeyhi Fahreddin Efendi bunlardan bazılarıdır. İstanbul'un meşhur Bektaşî musikişinaslarından Zakirbaşı Yaşar Baba, kıyam zikrini çok iyi öğrenmişti. Kadirî ve Rifaî müntesibi de olan Yaşar Baba, Eyüp Karyağdı Bektaşî Dergâhı'na şeyh olduktan sonra İstanbul'un bazı tekkelerinde de zakirlik ve zakirbaşılık ile kıyam zikirlerini idarede zikir reisliği yapardı.

Kıyam ayininde esas hareket ayakta adım atmadan diz üzerinde yaylanarak bedeni sağa-sola döndürmek ve eğilip doğrularak birlikte ahengi devam ettirmektir. Zikre sağa doğru eğilerek başlanır. Kelime-i tevhit çekilecekse, "lâ ilahe" sağa doğru, "illallah" sola doğru iki zaman biriminde söylenir. "İsm-i celal" çekilecekse, al" hecesi sağa eğilerek "lah" hecesi doğrulurken söylenir. İkinci "Allah" da sola doğru söylenip doğrulunur. "Hayyü'l-kayyum Allah", "Allah, Vahid", Ehâd, Samed", "Hay, Hay, Hû", "Hay Allah Hay", "Ya Hay" gibi esmalardaki sallanma ve eğilme hep bu dört zaman birimi esasına göre uyarlanır. Kıyam ayininde diz üzerinde yaylanıp bedeni ve başı sağa, sola döndürme hareketinin temposunu kıyam reisi yavaş yavaş hızlandırır. Belli bir hız kazanıldıktan sonra -kuudî ayindeki perdeli

tevhitte anlatıldığı gibi- esma *kalbîy*e döndürülür ve yalnızca nefesle esma çekilir. Bu arada, zakirbaşı, zakirler ve "piyrevan" (zakir çırakları); zikrin temposuna uygun ilahiler ve serbest solo kasideler okurlar.

Kıyam zikrinde kullanılan Arapça güfteli, Türk müziği besteli ilahilere *şuûl* denir. Kıyamî ayini benimseyen tarikatlar, özellikle Arap kökenli olduğundan şuûl okunması yaygındır. Türk kökenli Halvetîliğin benimsediği devranî ayinlerde ise şuûl kullanılmaz. Zakirbaşının ilahiye başlamasına *ilahi atmak* denir. Zakirbaşının başlattığı ilahiyi zakirler devam ettirir. Zakirbaşılık çok önemli, zor ve uzmanlık isteyen bir görevdir. Türk tasavvuf musikisinden çok engin bir repertuvara sahip olması gereken zakirbaşı; ayin başlamadan uygun makamlarda eserler seçebilmeli ve eserleri ayinin temposuna uygun, ahenkli bir biçimde yürütebilmelidir. Zikrullah esnasında zakirbaşı; kıyam reisiyle uyum içinde, uyanık olmalı ve zikir tarzlarını çok iyi bilmelidir. Kıyam ayininin estetiği ancak böyle sağlanabilir.

Kıyam ayininde kudüm, bendir, mazhar, halile, nevbe gibi vurmalı sazlar kullanılır. Zikir kalbîye döndürüldüğünde bu sazları kullanmasını bilenler zikrullaha eşlik eder. Nadiren kalbî zikir sırasında sesle taksim yerine ney taksimi yapılır. Ancak muharrem ayında Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitleri hürmetine çalgı çalınmaz.

Sufî ayinlerinde kullanılan vurmalı ritim sazlarının genel adı *nevbe*dir. Kıyamî tarikatlarda zikrin kalbîye döndürülmesinde nevbe vurulduğu gibi, tekkenin kandillerden önceki hafta gün ve geceleri ile Ramazan Bayramı'nda üç, Kurban Bayramı'nda iki kez *nevbeli ayin* yapılırdı. Tekkelerin ayin günü, bayramlara rastlamışsa genellikle haftalık ayin yapılmazdı. Ertesi hafta gününe ise bayram haftası denilir ve mutlaka nevbe vurulurdu. *Nevbeli ayin*, hem yerde ve gökte her şeyin Allah'ı tespih ettiği gerçeğini (el-İsra' 17/44) hem de Hz. Peygamber'in hicretinde, Medinelilerin kendisini bendir ve deflerle "Tala'a'l-bedru aleynâ" diyerek karşılamalarını temsilen yapılırdı. Hangi sazların kimler tarafından kullanılacağı da özel kurallara göre zakirbaşının yönetiminde belirlendirdi. Eğer bu ayine misafir seyyid, şeyh, zakirbaşı ve on iki yaşından küçük şeyhzade ve halife çocukları gelmişse bu misafirler halile, zakirler kudüm, halifeler nevbe, dervişler bendir ve mazhar ile zikrullaha eşlik ederlerdi. İstanbul'da nevbe vurma ve yönetiminde son dönemde ün kazanmış kişiler arasında Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı Zakirbaşısı Şevki, Toygar Şeyhi Arif, Çengelköy Bedevî Şeyhi Ahmed ve oğlu Edhem, Üsküdar Çınaraltı Nakşibendî Tekkesi Şeyhi Ömer, Kasımpaşa Hüsameddin-i Uşşakî Âsitanesi'nden Mazhar Baba ve kardeşi Hüseyin Sebilci sayılabilir.

Kıyam ayini, ana hatlarıyla böyledir. Ancak bazen kıyamî veya devranî tarikat şeyhlerinin misafir olduğu tekkelerde "teberrüken" kıyam ayini veya devranî ayin de yapılırdı. Yine, bazı kıyamî tarikatlarda genel usulün ötesinde özel kıyam usulleri de uygulanmıştır:

Tulubî Nevbe

Sa'diye tarikatına mahsus bu ayinde önce "nevbe takdimi" yapılır, yani zikrullahın önemini ve değerini anlatan ayetleri özel tarzıyla zakirbaşı okur. Sonra Hz. Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde geçen "Sütun-ı Hannâne Menkıbesi" özel bestesiyle okunur. Sahabeden pek çok kişinin şahit olduğu bu menkıbede Hz. Peygamber'in Medine mescidinde minber yapılmadan önce sırtını dayayarak hutbe okuduğu *hannane* adlı hurma kütüğünün yeni minber yapıldıktan sonra Hz. Peygamber'in artık sırtını kendisine dayamaması üzerine ayrılık acısıyla ağlayıp inlemesi anlatılır. Bundan sonra kıyam ayininde zikrin kalbîye döndürülmesiyle başlanan nevbe vurma, zikir kalbîye döndürülmeden doğrudan sesli zikirle "İllallah Hay" ve "Allah Ya Daim esmalarıyla sürdürülür ve ayin zikir kalbîye döndürülmeden bitirilir.

Devsiye

Yine Sa'diye tarikatına mahsus *devsiye ayini*, Hz. Peygamber'in doğum ayı olan rebiülevvelde mutlaka yapılırdı. "Ezmek, çiğnemek" anlamındaki *devs* kökünden gelen, *devse,* Sa'diye Pîri Sadeddin el-Cebavî'nin oğlu ve halifesi Yunus el-Cebavî'nin Kahire'ye ilk gidişinde yerdeki cam kapların üzerinden atla geçtiğinde hiçbirinin kırılmaması şeklindeki kerametinin bir uzantısıdır. Bu keramet sonradan Sa'diyye ayini olarak devam ettirilmiştir. Devsiye ayini, şöyle gerçekleşir: Normal haftalık ayin sırasında kıyam zikri kalbîye döndürüldüğünde özellikle çocuk hastalar, görevli dervişler tarafından tevhithanede yüzükoyun yere yatırılırdı. Şeyh bu hastaların şifası için üzerlerinden zikir ve dua okuyarak yürürdü. Devsiye yapma icazeti, başka tarikat şeyhlerine de verilebilirdi. Mesela, Galata Mevlevîhanesi Şeyhi Mehmed Ataullah Dede Efendi'nin (ö. 1912) devsiye ayini yaptırdığı bilinmektedir.

Sa'dî tarikatına özgü kalbî zikirde yapılan *Sa'dî dondurması* denen bir özel hâl daha vardır. Şeyhiyle göz göze gelen kimi dervişler bir süre donmuş gibi hareketsiz kalır, ayinin sonunda yine şeyhinin bakışıyla (nazar-ı mürşid) eski hâline dönerdi.



7- Devsiye Âyini

Sa‘dî dervişleri, tarikatın merkezi olan Şam'da, Emeviye Camii'nde Cuma namazından sonra ayin yaparlardı. İstanbul'da Ayasofya Camii'ndeyse özellikle Kadir geceleri Sa‘dî ayini yapılırdı. Ayasofya Camii'ndeki büyük levhalardan Hz. Ali'nin adının yazılı olduğu levhanın altındaki yer Sa‘dî tekkesi mensuplarına aitti.

Nevbe Vurma

Nevbe vurma ile ilgili İstanbul'a özgü Mevlevîlerin özel bir töreni vardır. Bayram sabahları Merkez Efendi Halvetî-Sünbülî Tekkesi ile Yenikapı Mevlevîhanesi arasında yapılan bu törende Yenikapı Mevlevîhanesi dervişleri, sabah namazının ardından Merkez Efendi Tekkesi'ne bayram namazını kılmaya giderdi. Namazdan sonra, Merkez Efendi Türbesi'ndeki duayı mevlevîhane şeyhi yapar ve iki tarikatın dervişleri bayramlaşırdı. Mevlevîhaneye dönüleceği zaman, dervişlerden bazıları kudümleri sırtlanır; kudümzenler önlerindeki kudümlerle; neyzenler de neyleriyle peşrev çalarken yürürlerdi. Böylece -bazen birkaç semazen de sema ederek- mevlevîhaneye dönülür ve türbenin niyaz penceresi önünde dua ve gülbank okumasıyla tören biterdi.

Beyyumî Ayini

Ali Hicazî-i Beyyumî'nin (ö. 1769) pîri olduğu Mısır kökenli Beyyumî tarikatının bilinen kıyam zikri dışında uyguladığı bir ayindir. İstanbul'da Kocamustafapaşa Ağaçkakan Tekkesi ve Eyüp'teki İslam Bey Bedevî Tekkesi'nde bu ayin şöyle yapılırmış: Kıyam hâlinde saf olan dervişler, zakirbaşının başlattığı "Allah" zikrini çekerken meydana giren şeyh, "Hû" diye seslenince kıyam safları hilal hâline girer. Zikir "Ya Allah" diye devam ederken "Ya Allah Ya Dâim" esmalarıyla tempo hızlanır. Genel kıyam ayinlerindeki gibi ayaklar sabit değildir. Parmaklar



8- Şâzelî'nin Kıyamî Âyini

üzerinde yarım dönüşler yapılır ve bedenler sağa sola döndürülerek eğilince eller çapraz göğüse götürülür; doğrulurken eller çırpılır. Sonuna doğru safların sıklaştığı ayin "Allah Hû Rabbena Ya Rahmân" zikirleriyle bitirilir.

Nakşibendî Desdere Zikri

Nakşibendiye'de cehri (sesli) zikri benimseyen kollarda uygulanan özel bir kıyam ayini de *desdere zikri*ydi. Yeseviye'de *zikr-i erre* denen usule benzeyen bu zikirde, gırtlak sesleri hâkimdir. Ayinde ayakta karşılıklı saf tutan veya halka olan dervişler bedenlerini sağa sola eğerek zikrullaha iştirak eder. Zikrin temposu hızlanınca dervişlerin sağ dizlerini yere vurup tekrar dik durarak yaptığı bu zikir çok zor, ama çok coşkun ve estetiktir. "Özbek Tekkesi" olarak da anılan Sultanahmet Mehmetpaşa Yokuşu'ndaki ve Üsküdar'da Bülbülderesi ile Sultantepe'deki Nakşibendî tekkelerinde bu tarz zikir yapılırdı. Beşiktaş'taki Yahya Efendi ve Neccarzâde tekkeleri, Edirnekapı Sarmaşık Tekkesi, Eğrikapı Emir Buharî Tekkesi gibi Nakşibendî tekkelerinde, Kadirî ve Rifaî zikir usulüne benzer sesli zikir ayinleri yapılırdı.

Şazelî Ayini

Mağrip kökenli bir tarikat olan Şazelîlikte kıyamî ayin yapılır. İç içe halka olan dervişlerin ortasına, kutuphaneye geçen şeyh, başını arkaya atıp kollarını ileri düz uzatıp ellerini birbirine vurarak zikrullahı idare eder. Oldukça coşkulu süren bu ayinin idaresi özel bir ustalık gerektirir. Zikrullaha Şazelî şuûlü denen özel besteli Arapça ilahiler eşlik eder. İstanbul'da Alibeyköy Şazelî Dergâhı Şeyhi Tahsin Efendi, Beşiktaş Ertuğrul Tekkesi şeyhleri Hamza Zâfir (ö. 1903), Muhammed Zâfir (ö. 1904) ve Beşir Zâfir (ö. 1909) ile Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı Zakirbaşısı Hattat Hacı Nuri Efendi (Korman) (ö. 1951) Şazelî şuûlünün son üstatlarıydı.



9- Rıfaî Burhan Âyini (d'Ohsson)

Bedevî Topu ve Mevlidi

Bedeviye tarikatına mahsus olsa da *Bedevî topu*; bütün kıyamî, hatta devranî ayinlerin sonunda yapılması gelenek hâline gelmiş bir usuldür: Karşılıklı iki sıra dizilen dervişler "Hay" zikriyle kıyam ederken şeyh ortada durur ve ellerini başı üstünde çırparak dervişlerini kendi etrafında toplanmaya çağırır. Bu esnada bir zakir, zikrullaha eşlik eden ilahinin makamında sala okur. Salada "Ya Resulallah" der demez "Hay" zikri, "Ya Hay" şeklinde tempolu olarak okunur. Şeyhin başına toplanan dervişler ayaklarını yerden kesmeden, yaylanarak salanın sonuna dek zikrullaha devam eder. Sala bitince çok hızlı "Hay" zikri sürerken şeyh derin bir "İllallah" çeker ve zikrullah sona erer. İstanbul'da Karagümrük'teki Cerrahî Âsitanesi Şeyhi Hacı Abdurrahman Hilmi Efendi (ö. 1801) 110 yaşındayken bir Bedevî topu esnasında ahirete göçmüştür.

Bedeviye tarikatına özgü ayinlerden biri de *Bedevî mevlidi*dir. Memluk Sultanı Kayıtbay, Kahire'de pek hürmet ettiği Pir Ahmed el-Bedevî'nin bu törenlerde her yıl anılmasını istemiştir. Daha sonra Osmanlı döneminde hatta Hidivlik zamanında dahi devam eden Bedevî mevlitlerinde Hz. Pir Ahmed el-Bedevî her yıl zilhicce ayının son haftasında, diğer büyüklerle birlikte anılırdı. İstanbul'da Çengelköy'de ve Eyüp'teki İslam Bey Bedevî Tekkesi'nde Bedevî mevlitleri yapılmıştır. Bedevî Şeyhi Ali Baba, çok meşhur bir mevlithandı. Üsküdar Bedevî Tekkesi dervişi bestekâr Fehmi Tokay (ö. 1959) ise önemli bir Türk musikisi bestekârıdır.

Rifaî Ayini (Burhan)

Rifaî ayinleri içinde *burhan gösterme* denen bir kıyam usulü vardır. *Burhan*, "şüphe ve zannı kaldıran kesin ve özel kanıt" demektir. Rifaiye Pîri Seyyid Ahmed er-Rifaî, 1160'ta hacca gittiğinde Hz. Peygamber'in kabrinde "es-Selâmü aleyke Ya Ceddî" diye selam verdi. Hz. Peygamber'in kabrinden gelen "Aleyke'sselâm Ya Veledi" nidasına herkes hayretle şahit oldu. Mübarek kabirden uzanan nurdan eli Hz. Pir heyecanla öptü. Onun bu kerametine şahit olan dervişleri cezbeye gelip ellerindeki kazık, bıçak, demir, ateşle vücutlarını tahribe kalkıştılar. Ancak, dervişlerin hiçbirinin vücudunda yara izine rastlanmadı. Hz. Pir bunun üzerine "Ya Rab! Tarikime sâlik olacaklara da bu esrarı bahşeyle!" diye dua etti. Rifaî şeyhleri bu hatıra hürmetine *burhan* göstermeye başladılar. Burhanda Rifaî şeyhleri zikrullah esnasında seçtikleri bazı dervişlerin vücutlarına kılıç, şiş, tığ gibi aletleri saplar ve "gül" denilen akkor hâlindeki kızgın demiri yalar ve çıplak bedene değdirir. Ehli için burhan, eşyanın Allah'ın izniyle insanın emrinde olduğunun delilidir. Rifaî ayininde kıyam zikri hızlandığında ve kalbiye döndürüldüğünde



10- Kabir Tevhidi (d'Ohsson)

şeyhin işaretiyle burhan gösterilir. Burhan, şeyhin uygun gördüğü zamanlarda yapılır. Muharrem ayında kesinlikle yapılmaz.

Balkan Harbi'nde Edirne kurtarıldığında, İstanbul'dan bazı tarikat şeyhleri Edirne'ye gidip Selimiye Camii'nde zikir ayini yapıyordu. Bu sırada Üsküdar Sandıkçı Dergâhı Şeyhi Haydar Efendi, fırlattığı topuzlu şişi vücuduna saplayarak burhan göstermiştir. Kasımpaşa Çürüklük Dergâhı Şeyhi Ensarî Efendi de İstanbul'un işgalde olduğu günlerde bir Rifaî ayininde burhan gösterdi. Ancak bunun aldatmaca olduğuna inanan misafir İngiliz subayının saygısız tavrı üzerine Ensarî Efendi, subayın zehirli kılıcını vücuduna saplayıp çıkararak tekrar burhan gösterdi.

Kabir Tevhidi

Kıyam ayini tarzlarından biri de cenaze defninden sonra veya bir türbe ziyaretinde yapılan *kabir tevhidi*dir. Bir tarikat mensubu vefat ettiğinde bilinen genel cenaze töreni yapıldıktan sonra, kabri etrafında ayakta bir zikir halkası hâlinde toplanılır ve oradaki bir şeyh veya kıdemli bir dervişin başlattığı kelime-i tevhit yüksek sesle, topluca okunur. Bazen "Muhammedün şefîullah" ibaresi de eklenen tevhit, çekilen gülbankın ardından bitirilir.

Türbe ziyaretindeki kabir tevhidi ayininin tipik bir örneği Celvetî Âsitanesi'nde uygulanmaktaydı: Üsküdar'daki Hz. Hüdayî Âsitanesi'nde pazar ve perşembe günleri Hz. Pir'in türbesine girilir ve ayakta topluca kelime-i tevhit çekilirdi. Tevhidin sonunda zakirbaşı veya imam Mülk suresini okur, şeyhin duası ve gülbankın ardından türbeden çıkılırdı. Avluda türbedâr efendinin türbedeki kuyudan çekip, kâselere doldurduğu sular şifa niyetine içilirdi. Bu sırada güfteleri Hz. Hüdayî'ye ait olan ilahiler de okunurdu. Muharrem ayındaki türbe ziyaretinde, Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerine hürmeten su içilmezdi.

Kıyam Kelime-i Tevhidi

Kıyamî tarikatlardan başka, bütün tarikatlarda yaygın olan *kıyam kelime-i tevhit* ayini şöyle yapılır:

Ayakta "Lâ ilahe illallah" lafzının heceleri dü-yek usulüne göre bölünerek tekrarlanır. Önceleri ağır tempoda giden zikirde okunan ilahi ve kasidelerle, perde yükseltildikçe tempo hızlanır ve "ilahe" lafzının son hecesi çok kuvvetli vurgulanarak coşkun bir şekilde zikrullah devam eder. Zakirler ilahilerin kasideyle makam değiştirip zikrullahın artan tansiyonuna paralel coşkulu ilahiler okurlar. Daha sonra zikrullah; hicaz veya uşşak makamına getirilir. Bu sırada tarikat erkânında *aktâb-ı erbaa* diye bilinen Hz. Abdülkadir-i Geylanî, Hz. Ahmed-i el-Rifaî, Hz. Ahmed el-Bedevî, Hz. İbrahim ed-Desukî'nin isimlerinin başına sırayla "Şey'en lillah" lafzı getirilerek ruhaniyetlerinden istimdad edilir. Sonra aynı şekilde o tarikatın pîri anılır. Zikrullahın sonunda başlangıçtaki perdeye ve tempoya dönünce ayin biter.

Kıyam İsm-i Celâl

Kıyam İsm-i Celâl ayini de bütün tarikatlarda yaygın yapılır. Karşılıklı saf alan dervişler; şeyhin "Ya Hazret-i Allah" demesiyle çok pest perdeden iki tarafa salınarak (servi salınımı) serbestçe "Allah Allah" diyerek zikrullaha başlar. Bir zakir, hüseynî makamında kaside okurken kasidenin her beyitinin sonunda makamın kararına göre dervişler sağ ön tarafa eğilerek karar perdesinde topluca özel bestesiyle "Ya Allah" derler ve tekrar serbestçe "Allah" zikrine devam ederler. Kaside sonunda, sahibinin adı okununca yine sağ ön tarafa eğilip küçük bir durakla (es) "Allah" denirken bir doğrulunur, sol öne eğilirken birinciye bağlı olarak tekrar "Allah" diye doğrulunur. Bu eylem dört birim zamanda iki "Allah" zikri tekrarlanarak devam eder. Zakirler zikrin temposuna uygun topluca ilahi okurlar. Zikrullah daha sonra kalbî zikre döner ve şeyhin "İllallah" demesiyle sona erer.

Kıyam ayinlerinde şeyhin attığı esma-i şerifle zikir hızlandıkça genellikle kalbîye döndürülür. Bazen tempo hiç bozulmadan şeyh zikrullahı "Hay" esma-i şerifine çevirir. Doğrudan "Hay" zikriyle de kıyam ayinine başlandığı da olur. Bu zikrin daha birçok tarzı vardır. Hangi esma-i şerif çekilirse çekilsin; hep sağ öne ve sol öne eğilip doğrulmak, dört birim zamanla ölçülür. "Hay Hay Hay" es "Ya Allah" tarzındaki zikir iki tane dört birim zamanda yapılır. Tempo biraz hızlanınca bir defa "Hay Hay Ya Allah" tarzına döndürülür. Hangi esma çekilirse çekilsin; bazen âyinin sonlarına doğru yine şeyhin işaretiyle "Ya Hay" zikri başlatıldığında "Ya" hecesiyle ayaklar yere vurularak "Hay" ile de saflar karşılıklı ileri geri adım atarak hareket eder. Bu tarz ayinde kelime-i tevhit çekilmemesine rağmen *dalga tevhidi* denir.

Bazen kıyamın sonunda zikir hızlanınca ikinci heceye vurgu yapılarak "Allahümme" denmeye başlar. Dervişlerden biri öne eğilirken iki yanındakiler doğrulur; doğrulanın iki yanındakiler eğrilir. Böylece tarağın dişleri gibi fakat birer atlanarak eğilip doğrulurlar. Bu kıyam zikrine *demdeme* denir. Yine kıyam ayininin sonuna doğru tempo hızlandığında şeyhin işaretiyle esma "Haay Allah Hay" veya "Allah Allah Hay" şekline dönüşebilir. Sağa sola eğilme ve öne eğilip doğrulma biter, bel kırılmadan baş döndürülmeden beden sağdan sola doğru yaylanır.

Kıyam zikriyle ayin yapan tarikatlarda kıymetli musikişinaslar yetişmiştir. Bayramîler arasında Çalakzade Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1757); şair, Hattat Himmetzade Şeyh Abdullah (ö. 1710), talebesi Zakirbaşı Şiveî Ahmed Çelebi, Şehremini Dergâhı Şeyhi Hüsameddin Efendi, Salacak Emekyemez Tekkesi Şeyhi Hüseyin Hüsnü Efendi (ö. 1927) bunlardandır. Yine birçok tarikattan icazetli ve Bayramiye'den hilafeti olan meşhur bir zakirbaşı Kasımpaşalı Şeyh Cemal Efendi; Sadettin Kaynak, Münir Nurettin Selçuk, Sadi Hoşses gibi son dönem Türk musikisi üstadının çoğunun hocalığını yapmıştır.

Kıyam zikriyle ayin yapan Rifaîlik; İstanbul'da Kozyatağı Rifaî Tekkesi Şeyhi Abdülhalim Efendi (ö. 1897), Üsküdar'da Çarşamba Rifaî Tekkesi Şeyhi Tevfik Efendi (ö. 1899); yerine geçen oğlu Mevlithan Şeyh Hayrullah Taceddin Efendi (ö. 1954), Ali Rıza Şengeldi (ö. 1953) gibi birçok musikişinas yetiştirmiştir. Şeyh Hulusi Efendi (ö. 1897) ise Rifaî, Kadirî, Bedevî ve Sa'dî tekkelerinde zakirbaşılık ve kıyam reisliği yapardı. Eyüplü Bülbül Ahmed Efendi (ö. 1912) de değerli bir Rifaî zakirbaşısı idi. Kendisi Bedevî Şeyhi İsmail Hakkı Efendi'nin oğlu olduğu için, Bedevî tekkelerinde de zakirbaşılık yapardı. Yine Odabaşı Rifaî Tekkesi mensubu Âsım Efendi (ö. 1902), birçok ilahi ve şuûl ve Mevlevî ayinlerini bilen devrinin tanınmış zakirlerindendi. Kubbe Tekkesi Zakirbaşısı Şeyh Rıza Efendi'nin (ö. 1904) ise repertuvarı çok geniş ve zikir idaresi çok başarılı idi. "Yahya Efendi Dergâhı Zakirbaşısı" Şeyh Mehmed Şevki Efendi (ö. 1917), kıyamî ve devranî zikir yapan tekkelerde otuz sene zakirbaşılık yaptı. Eyüp-Otakçılar Rifaî Tekkesi Şeyhi Talat Efendi (ö. 1920), devrinin kıymetli zakirbaşılarındandı. Rifaiye-Ma'rufiye mensubu Şeyh Hafız Hasan Rıza Efendi (ö. 1890), devrinde hattat ve şairliği yanında mevlithanlığı ve mersiyehanlığıyla meşhurdu. Damad Said Paşa'nın (ö. 1868) özel imamı olduğu için "Said Paşa İmamı" diye tanınmıştır. Ümmü Kenan Rifaî Tekkesi'nin ilk ve son şeyhi Kenan Rifaî (ö. 1950), mesnevihan, şair, neyzen

ve bestekârdı. Kenan Rifaî'nin oğlu, Kâzım Büyükaksoy (ö. 1994), klasik İstanbul ağzı mevlit okuyanlarının sonuncusu idi.

Kıyam zikriyle ayin yapan Kadirîlikte İstanbul'da birçok musikişinas yetiştirmiştir: Tophane'deki İsmail-i Rumî Hankâhı'nın zakirbaşıları Molla Mustafa Efendi (ö. 1732) ile Mahmud Efendi (ö. 1748); Bağdatlı Mehdi; usta bir tanburî Şeyh Hobcuzade Hacı Mehmed Şakir Efendi (ö. 1859); oğulları Şeyh Ahmed Cavsî (ö. 1908) ve Şeyh Ali Rıza efendiler (ö. 1924), Draman'daki Kefevî Tekkesi şeyhi Şeyh Edhem Efendi (ö. 1933, Kadirî şeyhzadesi ve Rifaî Zakirbaşısı İzzettin Hümayî Bey (ö. 1950), Şehremini'deki Kadiriye'den Remlî Dergâhı Şeyhi Hafız Hüseyin Halis Efendi ve Karabaş Tekkesi'nin son şeyhi kudümzen Şâkir Çetiner (ö. 1985) bunlar arasındadır. Abdülaziz Efendi (ö. 1880) ve Kadirî Şeyhi Osman Şems Efendi'nin dervişlerinden Hamamîzade Neyzen Hacı Osman Bey (ö. 1890) de İstanbul'un ün kazanmış Kadirî zakirbaşılarındandı.

DEVRANÎ AYİNLER

Sufî ayinleri sınıflandırmasında devranî ayinler, halka hâlinde sıralanan dervişlerin ayakta adım atarak çemberi döndürmeleri şeklinde yapılan ayinlerdir.

Halvetî Devranı

Devran ayinlerinin en yaygını olan Halvetî devranı, bu ayinin bütün özelliklerini ortaya koyar. Devranî ayini, kıyam ayini gibi iki aşamalıdır. Meydan açılıp kuuden (oturarak) yapılan birinci aşama bitirilince yere serili postlar meydancı ve yardımcıları tarafından toplanır. Şeyhin ellerini yere vurarak kalkmasıyla topluca ayağa kalkılır ve kalabalığa göre dervişler iç içe halka olurlar. Şeyh de halkaya dâhildir. Şeyhin idare ettiği zikrullaha zakir maksuresindeki zakirbaşı ve zakirler vurmalı sazlarla söyledikleri ilahilerle eşlik eder. Kıyam ayinindeki gibi önce cumhur ilahi okunur. Bazen ilahinin sonunda nutuk sahibi için Fatiha edilir. Bundan sonra şeyhin üç kez "İsm-i pak, cism-i pak, nesl-i pâk Hz. Muhammed Mustafa-râ salavat demesiyle topluca yüksek sesle okunan özel tavırlı veya besteli salavattan sonra şeyhin "Ya Allah Hû" veya "Allah Ya Hû" yahut "Hû Mevlam Hû" şeklinde seslenmesiyle devranî zikre başlanır. Dervişler sağ elleri yukarıya, sol elleri aşağıya bakar şekilde el ele tutuşarak -ve tutuşurken birbirlerinin ellerini öperek- sola doğru yan adımlarla ve çok ağır tempoda dairesel yürümeye başlarlar. Bu sırada başlarını adımlarına uygun, sağa ve sola çevirirler. Her adımda bir kez olmak üzere "Hû" ismi tekrar edilir. Sol ayak sola atılırken, baş sağdan sola doğru döndürülür ve "Hû" denir. Bedenin ağırlığı, sol bacak üstüne verilip sağ ayak solun yanına çekilirken baş sağa döndürülür ve nefes alınır. Devran halkası böylece yürümeye başlar.

Zakirler üçüncü "Hû" zikr başlayınca zikrin ritmine uygun bir ilahi okumaya başlarlar. İlahinin sahibinin ismi okunduğunda, şeyh ayağını yere vurarak ve ritmi biraz ağırlaştırarak "Hay" diye seslenir. Bu işaretle dervişler "Hû" zikrinden "Hay" zikrine geçerler ve hem sol ayağı atarken, hem sağı yanına çekerken -yani bir "Hû" ismi zamanı içinde iki defa- "Hay" diyerek zikre devam ederler, bir yandan da el ele tutuşmayı bırakıp sol kollarını solundakinin sol omuzuna, sağ kollarını da sağındakinin beline koyarlar. Buna *kol atmak* denir. "Hay" zikrine başlandığında zakirler; bendir, mazhar, kudüm, halile, nevbe gibi vurmalı sazlarla zikrullaha eşlik ederler. Nevbenin misafir şeyhlere, halilenin de seyyidlere ikram edilmesi adaptandır. Muharrem ayındaki devranlarda Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerine hürmeten saz kullanılmaz. "Hay" zikrine geçildiğinde şeyh ve halifeler, tâc-ı şeriflerini ve hırkalarını çıkarırlar. El ele tutuşulduğu zaman iki eli de aşağıya doğru olarak iki yanındakinin elini tutmakta olan şeyh, kol atıldığında iki kolunu birden iki yanındakinin omuzuna atar. Bunun yerine isterse halkadan ayrılıp yüzü kıbleye dönük ve zikir halkasının ortasında yer alarak ayini idare edebilir (*türbeli meydan* denen ve o tekkenin eski şeyhlerinin türbelerinin tevhithane ile bitişik olduğu tekkelerde, şeyhin yüzü bazen kıbleye, bazen sandukalara doğrudur). Zakirbaşı, eğer halkaya katılmışsa kol atılmakla birlikte halkadan ayrılıp devrandan çıkar ve zakir maksuresine gider. Devranın idaresi bütünüyle şeyhe aittir. Bu bakımdan devranî zikri yaptıran şeyhlerin mutlaka müzik bilgisi sahibi olmaları ve zakirbaşı ile ritim açısından iyi anlaşabilmeleri gereklidir.

Devran devam ederken zakirler de ritim vurarak ilahi okumaya devam ederler. Genellikle ilahiden ilahiye geçerken ritim yavaş yavaş hızlanır. Devran hızlandığında ayak atma tavrı da değiştirilir ve sağ ayak halkanın içine, sol dışına doğru atılmaya başlar. Okunan ilahilerin arasında bir zakir kısa kasidelerle taksim yapar. Gereğinde taksimle makam da değiştirilir. "Hay" zikri kalbîye döndürülebilir, kalbî zikirde taksimler "ney" ile de yapılabilir. Taksimler genellikle kutuphanede ara sıra da zakir maksuresinde yapılır.

Bazen devran hızlandığında şeyh tarafından ayak vurularak devran "kısm" edilir. Kısm, ritmi tam bir misli zamanla ağırlaştırmak demektir. Buna *asma* da denir. Bu esnada zikir tarzı da değiştirilerek "Hay Hay



11- Rifâî dervişlerinin Halvetî Devrânı Âyini (d'Ohsson)

Hay" sesli, "Allah" lafzı kalbî olarak okunur. Devranda büyük çoğunlukla "Hû" ve "Hay" esmâ-i şerifleri okunur. Fakat çok değişik okuma tarzları vardır. Devranî ilahisi olarak bilinen özel besteli ilahi "A sultanım sen var iken" okunduğunda terennüm bölümünde "Ya Hay" diye ayak vurularak, öteki bölümlerde "Ya" demeden "Hay" ismine devam edilerek devran sürdürülür. Devran, bazen Bedevî topuyla bitirilir, bazen de şeyhin "İllallah" demesiyle sona erer.

Devran bittiğinde zikir halkalarındaki dervişler kıble tarafı açık hilal biçiminde sıralanırlar. Şeyhin işaretiyle ikişerli söyleyiş hâlinde "Hû" isminin zikri başlar, bu sırada zakirler özel bestesiyle "Lâ ilahe illallah, Muhammed Resulullah, sallallahu aleyhi ve sellimû teslimâ" okurlar. Akabinde bir zakir, devranda okunan ilahilerin makamına göre bitiş duasını okur. Duadan sonra şeyhin "İllâ Hû" sesiyle "Hû" zikrine son verilir. Bazen hemen oturulup okunan Kur'an-ı Kerim dinlenir, kısa bir dua yapılıp "Fatiha" okunur. Tarikat adabına göre misafir şeyhler ile kıdemine göre sırasıyla halifelere "Fatiha" ikram olunur. Daha sonra, şeyhin işaretiyle topluca salavat ve tekbir okunur. Tekbirden sonra gülbank çekilir. Şeyh veya ikram ettiği kişi gülbank çekerken dervişler kısık sesle çift çift "Allah Allah" diyerek gülbankı dinlerler. Gülbank sonunda "Dem-i Hazret-i Pir" (o tarikatın pîrinin devri hürmetine) denildiğinde topluca "Yaa Allah Hû" denilip yer öpülerek ayağa kalkılır. Türbeli tekkelerde topluca türbeye doğru dönülüp Fatiha okunur. Sonra şeyhin yüksek sesle verdiği selam, her tarikatın kendi usulüne göre ser-tarik, pîşkadem, aşçıbaşı gibi görevlilerden biri tarafından yine yüksek sesle alınır. Öteki kişiler sessizce selam alırlar. Daha sonra adapla tevhithaneden çıkılır. Bazen de, "İllâ Hû"dan sonra oturulmadan ayakta gülbank çekilip ayine son verilebilir.

Sofular'daki Ekmel Tekkesi Şeyhi Koğacızâde Mehmed Efendi (ö. 1617) Halvetî devranının, bazı özel musiki tarzlarını tertip etmiştir. İstanbul'da, Edirnekapı Sır Tekke zakirbaşısı ve şair Hatib Zakirî Hasan Efendi



12- Rifâî dervişlerinin tığ, zincir, cenbiye vb. ile gerçekleştirdikleri âyinler (d'Ohsson)

(XVII. yüzyıl) Türk dinî musikisinin dâhi bestekârıdır. Fatih Mehmed Ağa Halvetî Tekkesi üçüncü şeyhi Bezcizade Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 1611); "Nefes Anbarı" lakaplı Tercüman Yunus, Halvetî Tekkesi Şeyhi Osman Efendi (ö. 1683) ve Itrî'nin hocası Hafız Post (ö. 1693), Çarşamba'da Pazar Tekkesi'nin dokuzuncu şeyhi Esircizade Şeyh Hüseyin Efendi'nin (ö. 1693) oğlu Fethullah Çelebi (ö. 1699); Halvetî-Sivasî Şeyhi Abdülehad Nuri'nin (ö. 1651) halifelerinden Şeyh Mehmed Nazmi Efendi (ö. 1700); "Dıraman Zakiri" olarak tanınan Şeyh Ahmed Vefkî Efendi (ö. 1748); Çarşamba'da Pazar Tekkesi'nin zakirbaşılarından Ahmed Çelebi, Habib Dedezade, büyük bestekâr ve musikişinaslardandır. Hafız Post'un hat hocası Tophaneli Mahmud Efendi ise Halvetiye-Cihangiriye Âsitanesi'nde zakirbaşısıydı.

İstanbul'da yetişen kıymetli Halvetî-Sinanî musikişinaslar içinde Ümmî Sinanzade Şeyh Hasan Efendi (ö. 1677); onun dervişlerinden Sütçüzade Hafız Ali Efendi (ö. 1699); Bahçevanzade Ali Şehrî Efendi (ö.1702); Silivrikapı'daki Seyyid Nizam Dergâhı Zakirbaşısı Fehmi Efendi (ö. 1935); Zakirbaşı Hafız İsmail Efendi (ö. 1936) sayılabilir. İstanbul'da yetişen Halvetî-Uşşakî musikişinaslar içinde ise Neyzen Mehmed Nuri Efendi (ö. 1822) meşhurdu.

Devranî ayin yukarıda belirtildiği gibidir. Ancak, bazı devranî tarikatlarda bu ayinin özel usulleri de vardır:

Kadirîlikte Devran Usulü

Kıyamî zikri benimseyen Kadirîlik tarikatının Eşrefiye, Rumiye ve Resmiye kollarında kıyamdan sonra devran da yapılır. Ancak Halvetî devranının aksine, devran sağa doğru döndürülür. Devran esnasında kutuphanede bir derviş Mevlevîler gibi ama kollarını açmadan ve sola değil; sağa doğru çok süratle sema eder ki buna *Kadirî seması* denir.

Sivasîlikte Devran Usulü

Halvetiye'nin Sivasiye kolunda devrana kalkılınca dervişler önce kendi etrafında sema etmeye başlar, sonra devran halkası oluşturulur. Sema esnasında "Hay Allah" diye zikredilir.

Sünbülîlikte Devran Usulü

Halvetiye'nin Sünbüliyye şubesinin İstanbul Kocamustafapaşa'daki âsitanesinde her hafta uygulanan usulde devrana hep aynı ilahiyle kalkılır. Güftesi Pir Sünbül Sinan'ın şeyhi Cemaleddin-i Halvetî'ye, bestesi ise Cihangir Dede'ye ait "Safha-i sadrında dâim âşıkın efkârı Hû" matlalı hüseynî ilahi okunurken her beytin sonunda perde yükseltilir ve devranın temposu hızlandırılır. Bu ilahinin sonunda "Şeyh Cemâlî" sözüne gelindiğinde çekilen "Hû" zikri "Hay" zikrine döner ve devran kısm edilir. Devranın devamı genel Halvetî devranı gibi sürer.

Eskiden İstanbul'daki bütün tekkelerde 10 Muharrem'de özel ayinler yapılırdı. Bunlardan Kocamustafapaşa Sünbülî Âsitanesi'ndeki hususi bir öneme sahipti. Çünkü âsitane bahçesinde Hz. Hüseyin'in iki kızının türbesi bulunmaktadır. Dergâhın inşasından beri her yıl, ehl-i beyte duyulan hürmeti ve Kerbela faciasının kederini simgeleyen bir ayin yapılırdı: 10 Muharrem'de öğle namazından sonra İstanbul ve civarındaki tekkelerden gelen misafir şeyh ve dervişlerle kılınan "husamâ" namazı[4] akabinde mevlit, mersiye ve ehl-i beyt methiyeleri besteleriyle okunurdu. Akşam aşure ikramı sonrası kılınan yatsı namazından sonra, en kıdemli şeyh idaresinde cemaat 70.000 kelime-i tevhit çekerdi. Daha sonra topluca devran ayini yapılırdı. Bu âdet günümüzde mevlit ve mersiye okumak şeklinde devam etmektedir. Eyüp Karyağdı Bektaşî Dergâhı Şeyhi ve Kadirî, Rifaî müntesibi Yaşar Baba (ö. 1934) muharrem ayında İstanbul'un birçok tekkesinde ve 10 Muharrem günü Sünbül Efendi Âsitanesi'nde yapılan ayinde ve Mercan'daki Valide Hanı ile Üsküdar Seyyid Ahmed Deresi'ndeki İranlılar Mescidi'nde mersiye okurdu. Bu sebeple İran Devleti'nden de "Şir-i Hurşîd" nişanı almıştı.[5]

Sünbülîler arasında İstanbul'da meşhur musikişinaslar vardır: Sünbül Efendi Âsitanesi'nin beşinci şeyhi Yusuf Sinanzade Kadı Abdülkerim Efendi (ö. 1634); âsitanenin zakirbaşısı ve Eyüp'teki Şah Sultan Sünbülî Tekkesi Şeyhi Buhurîzâde Abdülkerim Kemterî Efendi (ö. 1778); âsitanenin zakirbaşısı ve Yedikule'deki Hacı Evhadüddin Sünbülî Tekkesi'nin Şeyhi Şikarîzade Hacı Ahmed Efendi (ö. 1831); Dede Efendi'nin öğrencisi ve âsitanesi zakirbaşısı Mutafzade Hacı Ahmed Efendi (ö. 1883), Sünbül Efendi Türbedarı Şeyh Hamdullah Efendi (ö. 1864); Hacıkadınlı Nuri Efendi (ö. 1847), Hüseyin Hüsnü Efendi (ö. 1894), Cihangir Tekkesi Şeyhi Hafız Resmî Efendi (ö. 1901), âsitanenin on dokuzuncu şeyhi Mehmed Rızaeddin Efendi'nin torunu Şeyh Mehmed Sinan Efendi (ö. 1924), âsitanenin yirminci şeyhi Mehmed Kudbüddin Efendi (ö. 1913), Şeyh Kısık Mustafa Efendi (ö. 1876), kardeşi Aktar Hacı Ahmed Efendi (ö. 1874), Merkez Efendi Türbedarı Zakir Hakkı Dede (ö. 1903), âsitane meydancısı Gül Ali Dede (ö. 1914); Hafız Sadeddin Efendi (ö. 1927) ve Kocamustafapaşa Camii Hatibi Şeyh Nida Efendi (ö. 1927); Balat Sünbülî Tekkesi Şeyhi Melamî-meşrep Kemal Efendi (ö. 1914) devrinin ünlü zakir ve musikişinaslarındandı. Merkez Efendi türbedarı Şeyh Siyahî Salih Efendi (ö. 1899), güzel devran idaresiyle meşhur bir zakirdi. Sünbülî Âsitanesi zakirlerinden Hakkak Hafız Abdi Efendi (ö. 1902), çok iyi devran idaresinden dolayı fiilen zakirbaşılık yapardı.

4 Husamâ namazı, kıyamet günü, hak iddia edenlere bu namazla mukabele etmek için kılınan bir namazdır. Genelde mübarek gece ve gündüzlerde özellikle İstanbul Sünbülî Âsitanesi'nde uygulanagelmiştir. Dört rekâtlık bir namazdır. Birinci rekâtta: 1 Fatiha-i şerife, 11 İhlas-ı şerif, ikinci rekâtta: 1 Fatiha-i şerife, 10 İhlas-ı şerif, 3 Kul yâ eyyühel-kâfirûn, üçüncü rekâtta: 1 Fatiha-i şerife, 10 İhlas-ı şerif, 1 Elhâkümüt-tekâsür, dördüncü rekâtta: 1 Fatiha-i şerife, 15 İhlas-ı şerif, 1 Ayetü'l-Kürsî okunarak ikame edilir.

5 Hacı Ârif Bey'den sonra, bir yabancı devletten nişan alan ikinci Türk musikişinası olan Yaşar Baba'dır.

Gülşenîlikte Devran Usulü

Şeyh İbrahim-i Gülşenî'nin (ö. 1533) tesis ettiği Gülşeniye Mevlevîlikten sonra en estetik ritüellere sahip tarikattır. Ayin, kırmızı makam postu karşısında halka şeklinde oturan dervişlerin, Fatiha'dan sonra şeyhin işaretiyle tevhit çekmesiyle başlar. Ayağa kalkıldığında "Hû" ve "Hay" ismi zikredilir. Bu sırada zakirler özel besteli *Gülşenî savtı* okurlar. Savt okunurken saz çalınmaz. Ancak zikir hızlandığında ilahilerle kudüm, mahzar, bendir, halile gibi vurmalı sazlar kullanılır. Bu esnada dervişler, el ele tutuşarak sola dairesel yürüyüşe başlarlar. Bu yürüyüşte sol ayaklarını, "kutuphane" denen zikir halkasının merkezine doğru, sağ ayaklarını ters yöne doğru atarlarken, sol ayakla beraber bedenlerini öne doğru eğer, sağ ayakla doğrulurlar. Gülşenî tâcının pembe renkli ve yeşil destarlı oluşu nedeniyle yukarıdan izlendiğinde, bir gül goncasının açılıp kapanmasını andıran devran oldukça estetik görünür. Gülşenî ayininde, savt dışında, diğer tarikat ayinlerindeki musiki formlarının aynısı kullanılır. Ayin, devranın sonunda Kur'an-ı Kerim tilaveti ve duayı takiben şeyhin Fatiha vermesiyle sona erer.

Gülşenîlik, Türk musikisine İstanbullu Derviş Ali Şirüganî Dede (ö. 1714); Derviş Sadayî, Zakir Hüdayî Çelebi gibi çok değerli musikişinaslar ve bestekârlar kazandırmıştır. Ali Şirüganî Dede, IV. Mehmed, II. Mustafa ve III. Ahmed Han devirlerinde İstanbul'da en

üstat musiki icracısı, âlimi ve hocası, 100 civarındaki kâr, beste, murabba, semai gibi din dışı ve 600 kadar savt, tespih, ilahi, durak, naat gibi dinî eserlerin bestekârıdır. Son devirlerde Gülşenî savtları ancak Hüdayî Âsitanesi şeyhleri Abdurrahman Nesib ve Ruşen efendiler gibi meraklı musikişinaslarca öğrenilebilmişti. Nesib Efendi'nin çargâh, sabâ; Ruşen Efendi'ninse mahur ve müstear bestelenmiş savtları vardır.

Zeyniye-Vefaiye Devran Usulü

Zeyneddin-i Hafi (ö. 1434) tarafından kurulan Zeyniye devranî ayini benimseyen bir tarikattır. Ancak bu tarikatın Vefaiye kolunun sahibi Şeyh Ebu'l-Vefa'nın ictihadıyla uygulanan *Vefa devri* denen özel bir ayini vardır: İç içe oluşturulan devran halkalarındaki dervişler, sağ ellerini öne, sol ellerini arkaya uzatarak el ele tutuşurlar. Kutuphane solda kalacak şekilde, Kâbe tavafındaki gibi dairesel yürüyüşe sol ayakla başlanır. Önce bir miktar "Hayyü'l-kayyum Allah" zikri okunur; tempo hızlanınca "Allah, Vâhid, Ehad, Samed", hız artarken "Hay Hay Hû" zikri yapılır. Zakirler bu hızlı tempoya uygun ilahilerle eşlik ederler. Vefa devrinde vurmalı saz çalınmaz. Devran, genel Halvetî devranı gibi biter.

Şeyh Vefa Hazretleri (ö. 1491) "Vefa devri"nden başka "içtihat"ı ve "Vefaiye evradını" tertip etmiştir. Şeyh Vefa Hazretlerinin türbedarlığını yapan Osman Efendi (ö. 1889), son devrin çok önemli bir zakirbaşısı idi. Bütün tarikat ayinlerini çok iyi bilir ve idare ederdi. İstanbul'un birçok zakiri ve kıyamî zikri idare eden kıyam reisleri onun yetiştirdiği kişiler idi.

Cerrahîlikte Devran Usulü

Halvetîliğin Cerrahî şubesi devranî ayin usulünü benimseyen bir tarikattır. İstanbul Karagümrük'teki âsitanede devran ayini pazartesi günü öğleden sonra -son dönemde perşembe yatsıdan sonra- yapılmaktadır.

Cerrahî ayini, diğer Halvetîlerin devranından farklı değildir. Sadece "Hay" zikriyle süren devran sırasında, sertarik zikir halkasının dışına çıkarak makam postunun önünde Fatiha okur ve sonra sola dönen devranın aksine yürüyerek -ve bazı esmaları zikrederek- âdeta zikir halkasını tavaf edermiş gibi üç defa devreder ve makam postu önünde bir Fatiha daha okuyup tekrar halkaya girer. Sadece Cerrahî Âsitanesi'ne mahsus bu zikre *top zikri* denir. Bundan sonra, şeyhin "Ya Mevlâm Hay Hay Hû" demesiyle ayinin *Vefa devri* safhası başlar. Sağ el öne, sol el arkaya uzatılarak elele tutuşulup, kutuphane solda kalacak yönde, daire şeklinde yürüyerek yapılan Vefa devri sırasında da zakirler ilahi okumaktadırlar. Birkaç devirden sonra, yine her adımda olmak üzere, "Hay Hay Hû" yerine "Allah, Vâhid, Ehad, Samed", daha sonra da "Hayyü'l-kayyûm Allah" -veya bu sıra ters de olabilir- zikrinden sonra Vefa devri biter; ancak ayin, diğer Halvetîlerin devranı gibi sürer.

Hz. Pir Nureddin Cerrahî'nin (d. 1678-ö. 1721) içtihatıyla uygulanan devrana *tavaf tevhidi* denir: Devran "Ya Hay" zikriyle sürerken şeyh "üçer üçer saf" deyince, halkadan ayrılan dervişler, sol tarafları kutuphaneye gelecek şekilde art arda üçerli saf oluştururlar. Safların dışındaki halkadakiler yine sola doğru devranı döndürmeye devam eder. Üçlü saftakilerse düz adımlarla ters yönde yürürler. Şeyh ortadaki kutuphanede sola doğru kendi etrafında Mevlevîler gibi sema etmektedir. Yukarıdan bakıldığında dönen bir araba tekerleğinde bir merkezden çıkan ışınlar şeklinde sıralanan üçlü saflar ve arkalarında tekerleğin çemberi gibi dönmekte olan zikir halkaları, çok estetik bir görünüm sergiler. Tavaf tevhidi her zaman yapılabilir, fakat ramazanın ilk haftasında muhakkak yapılması Cerrahîliğin usullerindendir.

Cerrahîliğe mahsus bir başka ayin usulü de *Arafat vakfesi*dir. Kurban Bayramı arifesinde ikindi vakti yapılan bu ayin, Arafat'ta vakfeye duran hacılara manen iştirak etmek niyetiyle yapılır. Arafat'taki hacılar gibi telbiye, tekbir ve salavat okunup dua edildikten sonra kısa bir devran yapılarak ayin bitirilir. Bu ayin, 1717'de Kurban arifesi günü Hz. Nureddin'in; Sokollu Mehmed Paşa'nın şeyhi, Nureddinzade Muslihuddin-i Halvetî'nin (ö. 1571) Edirnekapı Sakızağacı'ndaki türbesini ziyaret ettikten sonra yaptığı ve üç sene devam ettirdiği ayinden sonra sürdürülmüştür. Önceleri "Sır Tekke" denen bu yerde yapılan ayin, sonradan Cerrahî Âsitanesi'nde yapılmaya başlamıştır.

Cerrahî Âsitanesi'nde birçok değerli zakirbaşılar görev yapmıştır: Şeyh Hasan Efendi (ö. 1804), Şeyh Mehmed Necib Dede (ö. 1819), Pepe Şeyh Hasan Efendi (ö. 1822), Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1827), Şeyh İsmail Efendi (Kanbur Hafız) (ö. 1839); Şeyh Salih Efendi (ö. 1852); Yağlıkçılar kâhyası Şeyh Salih Efendi (ö. 1869); Yorgancı Şeyh Ömer Efendi (ö. 1872); Tahtaminare Şeyhi Hafız Mehmed Efendi (ö. 1873); Şeyh Hafız Hüseyin Efendi (ö. 1901); Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1915), Şeyh İbrahim Edhem Efendi (ö. 1916) değerli zakirbaşılardan bazılarıdır. Diğer Cerrahî tekkelerinde de çok değerli zakirbaşılar bulunmuşlardır. İsmail Dede Efendi'nin talebesi ve Zekâî Dede ile Hacı Arif Bey gibi iki musiki devinin hocası Eyübî Mehmed Bey (ö. 1850) bunlardan biridir. Eyüp'te Hz. Pîr'in halifesi Sertarikzade Sertarik Şeyh Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1758) yaptırdığı Cerrahî Tekkesi'nin zakirbaşı olan Mehmed Bey'in günümüze ulaşabilmiş



13- Mevlevî sema (Amsterdam, Rijks Müzesi)

onbeş eseri, çok yüksek seviyedeki sanat gücünün göstergesidir. Yine Sertarikzade Tekkesi'nin ve Nureddin Âsitanesi'nin Zakirbaşısı Eğrikapılı Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1916) büyük bir musikişinastır.

MEVLEVİ AYİNLERİ

Mevlevî ayini kuudî, kıyamî ve devranî olarak sınıflandırılan ayinlerden tamamen farklı özelliklere sahiptir. Hz. Mevlana'nın vecd hâlindeyken yaptığı sema, oğlu Sultan Veled'den (ö. 1312) sonra Pir Âdil Çelebi (ö. 1560) ve daha sonra Pir Hüseyin Çelebi (ö. 1666) tarafından bugünkü hâlini almıştır.

Mevlevî ayini formu, Türk musikisinde özel olarak bestelenen formdur ve farklı makamlarda birçok bestesi vardır. Bestekârı bilinen ilk ayin Köçek Derviş Mustafa Dede'nin (ö. 1684) beyatî ayinidir. Bunu Itrî'nin (ö. 1712) segâh ve Hâyî Şeyh Osman Dede'nin (ö. 1730) çargâh, hicaz, rast ve uşşak makamındaki dört ayini izlemiştir. 1700'lerden sonra ayin besteleri çoğalmıştır. Fakat bunların bazıları bugün kaybolmuştur. Eyüplü Hüseyin Dede'nin (ö. 1740) nühüft, Musahib Seyyid Ahmed Ağa'nın (ö. 1794) hicaz, nihavent ve sabâ, Musahib Bursalı Âmâ Sâdık Efendi'nin (ö. 1707) bestenigâr; Hafız Abdürrahim Seyda Dede'nin (ö. 1800) ırak, ısfahan, hicazeyn; Kudümzen Hafız Ali Dede'nin (ö. 1800) nühüft; Ali Nutkî Dede'nin (ö. 1804) şevkutarab; III. Sultan Selim Han'ın (ö. 1808) sûzidilârâ; Şeyh Abdülbaki Nâsır Dede'nin (ö. 1821) acembuselik, ısfahan; Şeyh Abdürrahim Künhî Dede'nin (ö. 1831) hicaz, nühüft; Hamamîzade İsmail Dede'nin (ö. 1846) sabâ, neva, bestenigâr, sababuselik, hüzzam ve meşhur ferahfeza, Mustafa Nakşî Dede'nin (ö. 1854) şeddarabân; Hacı Haşim Bey'in (ö. 1868) güftesi Beşiktaş Şeyhi Hacı Hasan Nazif Dede'ye ait sûzinak ve şehnaz; Tanburî İsmet Ağa'nın (ö. 1870) hepsi kaybolan müstear, isfahan, rahatfeza; Şeyh Arif Hikmetî Dede'nin (ö. 1874) kaybolan mahur; Tanburî Kâmil Dede'nin (ö. 1875) kaybolan yegâh; Manisalı Mustafa Cazim Dede'nin (ö. 1875) hicazkâr; Selanikli Necib Dede'nin (ö. 1883) kaybolan sûzinak; Müezzinbaşı Rıfat Bey'in (ö. 1888) neveser ve ferahnak; Neyzen Sâlih Dede'nin (ö. 1888) şeddarabân; Hacı Faik Bey'in (ö. 1891) dügah ve bir selamlı yegah; Beylikçizâde Ali Aşkî Bey'in (ö. 1892)



14- Mevlevî sema

bir kısmı unutulan hüseynî-aşîran ve yarım kalan nikrîz; Hafız Zekâî Dede'nin (ö. 1897) mâye, ısfahan, sûzinâk, sabâ-zemzeme, sûzidil; Kudümzenbaşı Ahmed Hüsameddin Dede'nin (ö. 1900) rahatü'l-ervah; Şeyh Ahmed Celaleddin Dede'nin (ö. 1907) dügah; Bolâhenk Nuri Bey'in (ö. 1910) karcığar bûselik; Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede'nin (ö. 1911) acemaşîran; Yahya Efendi Zakirbaşısı diye tanınan Şeyh Mehmed Şevki Efendi'nin (ö. 1914) kaybolan ısfahan; Musullu Hafız Osman Dede'nin (ö. 1918) bir selamlık hüseynî; Abdülkerim Dede'nin (ö. 1920) kaybolan yegah; Rauf Yektâ Bey'in (ö. 1935) yegah; Ahmed Avni Konuk'un (ö. 1938) buselik-aşîran, dilkeşîde ve rûy-i ırak; Muallim Kâzım Uz'un (ö. 1938) sultanîyegah; Zekâî Dedezade Hafız Ahmed Irsoy'un (ö. 1943) beyâtî-bûselik ve müstear; Râkım Elkutlu'nun (ö. 1948) karcığar; Hafız Kemal Batanay'ın (ö. 1982) nikrîz; Sadettin Heper'in (ö. 1980) hisarbûselik ayinleri vardır. Hüseyin Sadettin Arel (ö. 1955) çeşitli makamlardan 51 ayin bestelemiştir. Son devirlerde Cinuçen Tanrıkorur'un beyâti-arabân ve eycârâ; Zeki Atkoşar'ın muhayyer, sazkâr, mahur; Necdet Tanlak'ın neveser ve tahir; Fatih Salgar'ın uşşak; Doğan Ergin'in ferahnâkaşîran; Cüneyd Kosal'ın nişabur; Kemal Tezergil'in nihavent; Hasan Esen'in şehnaz; Ahmet Çalışır'ın hicazkâr ayinleri Türk musikisi repertuvarına katılmıştır.

İstanbul'daki cuma ve salı Galata, cumartesi Üsküdar, pazar Kasımpaşa, pazartesi ve perşembe Yenikapı, çarşamba Beşiktaş (daha sonra Eyüp Bahariye) Mevlevîhanelerinin ayin günleriydi. Ayrıca bayram, kandil gecelerinde ve hilafet merasimlerinde de ayin yapılırdı.

"Sema" diye bilinen ve tekkenin "semahane"sinde yapılan Mevlevî mukabele-i şerifi şöyledir: Meydancı dede namaz vaktinden az önce, semahaneden aldığı ters yayılı, kırmızı şeyh postuyla şeyhe varır ve sema izni ister. Şeyh "Eyvallah" derse meydancı dede, yüksek sesle ve özel okunuşuyla "Abdeste tennûreye salâ!" diye dervişlere seslenir ve postu semahaneye usulünce serer. Sonra ezan okunur. Semaya girecek dervişler, büyük bir hürmet ve usule uygun biçimde sema kıyafetlerini (tennure, elif-nemed, destegül, resim hırkası, sikke) giyerler. Meydancı dedenin "Buyrun Ya Hû" davetiyle dedeler ve dervişler teker teker baş eğerek selam verip sağ ayakla, eşiğe basmadan semahaneye girerler ve görev ve kıdemlerine göre ayakta beklerler. Ayinin musikisini icra edecek mutrıb heyeti de mutrıbhanede yerini alır. Herkes, sağ ayak başparmakları sol ayak başparmağının üzerinde, yani ayakları mühürlü ve elleriyle çapraz omuzlarını tutup ayakta "niyaz vaziyeti"nde şeyhi bekler. Şeyh, sağ arkasındaki meydancı ile semahaneye girer ve ayak mühürleyip baş eğerek dervişlerle sessizce selamlaşır. Şeyh, postuna geçer ve cami usulü kılınan namaz, şeyhin Fatiha'sıyla sona erer.

Namazdan sonra *Mesnevî* sohbeti için dervişler yüzleri *Mesnevî* kürsüsüne dönük bekler. Şeyh veya Mesnevîhan kürsüye çıkıp oturduğunda, herkes yer öperek bulunduğu yere oturur. *Mesnevî*'den şerh edilecek beyitleri şeyh kendi okumayacaksa, *Mesnevî* okumakla görevli dede (*kâri-i Mesnevî*), kürsünün altındaki seccadeye, yüzü kıbleye dönük oturur ve şerh edilecek beyitleri okur. Şeyh, Allah'a yalvarış, istimdat, mağfiret içeren bazı beyitleri okuduktan sonra *Mesnevî* beyitlerinin şerhine başlar. Sonunda "Yüce Allah'ın sırlarının kâşifi Mevlana böyle buyurdu. Onun buyurdukları ne rüyadır ne faldır ne de yıldız bilgisidir. Doğrusunu Allah bilir ama herhâlde Hakk'ın bir vahyi olsa gerekir." anlamındaki Farsça dörtlük okunarak *Mesnevî* şerhi bitirilir. Sonra mutrıbhaneden kısa bir Kur'an-ı Kerim okunur. Fatiha okunmaz. Şeyhin kürsü üzerinden okuduğu post duası sonunda Fatiha okunur. Şeyh, kürsüden inerken, herkes yer öpüp ayağa kalkar ve kıbleye göre semahanenin sağ tarafından yerlerini alırlar. Çok ender olarak *Mesnevî* şerhi yapılmamışsa, bu yer alma namazdan sonra olur.

Post duası da posta oturulunca yapılır.

Sema ayini, Hz. Peygamber'e olan sevgi ve saygının ifadesi olarak "naat-ı Mevlana" ile başlar. Hz. Mevlana'nın "Ya Habîballâh, Resûl-i Hâlik-ı yektâ tüyi" (Ey Allahın sevgilisi, tek ve eşsiz yaratıcının elçisi sensin) diye başlayan ünlü naatını, Türk Musikisinin dâhilerinden Itrî, rast makamında bestelemiş ve bu şaheser; "naat-ı Mevlânâ" olarak iki asırdan fazla hem mevlevîhanelerde hem de gerektiğinde başka tekkelerde okunmuştur.

Naat-ı şerif bitince kudümzenbaşı kudüme birkaç darbe vurur ve neyzenbaşının "post taksimi" yapılır. Ardından kudüme ilk darbe vurması ile peşrev çalınmaya başlanır. O anda şeyh ve semazenler ellerini hızla yere vurup ayağa kalkarlar. Buna *darb-ı celal* denir. Neyzenler de ayağa kalkarak icraya katılırlar. Bu sırada şeyh, postun önüne çıkıp dervişlerle baş keserek selamlaşır. Sonra şeyh, sağa dönüp peşrevin temposuna uygun bir şekilde, sağ adımla yürümeye başlar. Semazenler de aynı tarzda yürümeye başlarlar. Şeyhin arkasındaki kişi (aşçıbaşı veya semazenbaşı) postun önüne geldiğinde ayak mühürleyip baş keser ve *hatt-ı istiva* denen postun ucuyla kapı arasında olduğu varsayılan ve şeyhden başkasının basamayacağı çizgiyi sağ ayakla atlayıp posta arkasını dönmeden, ayak mühürleyip bekler. Bu sırada arkasındaki semazen de postun önüne yaklaşmıştır. O da ayak mühürler ve postun önünde iki derviş birbirlerinin yüzüne, özellikle iki kaşın arasına bakarak ve hırkalarının içindeki sağ ellerini kalplerine götürerek birbirlerine niyaz ederler. Postun sağındaki kişi arkasını semahaneye dönmeden yine sağa dönerek yürümeye başladığında, kendisinden sonraki semazen yine aynı tarzdaki hareketlere devam eder. Böylece her semazen birbiriyle selamlaşır ki buna *cemal seyri* denir. Semahaneyi ikiye böldüğü kabul edilen hatt-ı istivanın post hizasındaki uzantısında gene ayak mühürlenip baş kesilir, karşı karşıya geliş olmadan yürümeye devam edilir. Eğer türbesi olan semahanede ayin yapılıyorsa türbenin yanından geçilirken de baş kesilip selam verilir. Şeyh, birinci devirde postun önüne geldiğinde, karşısında en kıdemsiz dervişle (nev-niyaz) selamlaşır ve ikinci, üçüncü devirler de aynen böyle devam eder. Üçüncü devirde sırasının sonundaki semazen, şeyhi beklemeden selamını verip yürümeye devam eder. Onun sıradaki yerini almasıyla şeyh de postuna geçmiş olur. Bu esnada mutrıb peşrev çalmaktadır. Böylece üç defa semahanenin etrafının dolaşılmasına *devr-i Veledî* (Sultan Veled Devri) denir. Devr-i Veledî esnasında herkes sessizce "Allah" diye zikretmektedir. Mevlevî ayininin birinci bölümü sayılan devr-i Veledî de devranî ayin sınıflamasına girer.

Sonra kudümzenbaşı peşreve son verilmesini işaret için kudüme hızlıca birkaç defa vurur ve çok kısa ney taksimi yapılır. Ney taksimi bitince mutrıbdaki okuyucular (ayinhân), yine saz refakatinde, ayini okumaya başlar. Şeyh, postunun üzerinde, semazenler şeyhin solundaki safta baş keserek selam verirler. Semazenler, semayı idare eden semazenbaşı hariç, omuzlarındaki hırkaları çıkarıp oturdukları yere bırakırlar ve hemen niyaz vaziyeti alırlar.

Şeyh, postun önüne doğru üç adım atarak ileri çıkar ve baş keser, herkes de baş keser. Şeyh, sağ eli üstte olarak ellerini kavuşturup dururken, semazenbaşı şeyhe doğru ilerler ve şeyhin elini, şeyh da eğilerek onun sikkesini öper. Semazenbaşı hatt-ı istivanın sağına geçip, şeyhin sağ karşı yanında niyaz vaziyetinde durur ve baş keser. Onun her baş kesmesinde semazenler de baş keser. Şeyh de baş kesip sema iznini verdiğini belirtir. Semazenler sırayla şeyhin önüne gelerek baş kesip el öperler, şeyh de sikkelerini öper. Semazenbaşının verdiği işarete göre ilk semazen meydanda semaya başlar. Sağ el yukarıya, sol el aşağıya bakacak şekilde sema edilir. Semazenin sol ayağına direk, sağ ayağına çark denir. Direk, yerden hiç kesilmez ve diz bükülmez. Çark, direğin etrafında kalbe doğru döndürülerek atılır. Semazen her tam çarkda bir defa olmak üzere sessizce içinden "Allah" zikrini okur. Sema böyle devam eder. Son semazen de semaya girdikten sonra, semazenbaşı şeyhe baş kesip, sema idaresi için meydanda dolaşmaya başlar. Şeyh de postun gerisine çekilip, ayakta semayı izler.

Ayin bestesinin birinci selamı bitip, ikinci selamın başladığı, beste usulünün değiştiğinden anlaşılır. Selam başında, herkes bulunduğu yerde yüzleri "kutuphane" denen semahanenin merkezine gelecek şekilde durup, niyaz vaziyetinde baş keser ve ikili üçlü gruplar hâlinde omuz omuza yaslanır. Şeyh, postun önüne doğru ilerleyip baş kestiğinde, yine herkes baş keser. Şeyh, sessizce selam duasını yapıp yine postun gerisine geçtiğinde tekrar beraberce baş kesilir. Semazenbaşı ve semazenler yine birinci selamdaki gibi semaya girerler. Yalnız, el ve sikke öpme olmaz. İkinci selam denen bölüm böylece devam eder ve yine bestedeki usul değişikliği ile üçüncü selama girilir. Dördüncü selama giriş de aynı biçimde yapılır.

Dördüncü selamda semazenler, semahanenin etrafında sema ederler, meydan boş bırakılır. Son semazenin de semaya girmesinden sonra, hepsi yerlerinden kıpırdamadan direk tutarak sema ederler. Semazenbaşı şeyhe niyaz edip semazenleri de yerleştirdikten sonra şeyhin solundaki yerine geçer ve artık yürümez. Şeyh ise, postundan öne ilerleyip niyaz eder ve o da semaya girer. Şeyh, sol eli ile hırkasının sağ

tarafını bel hizasından, sağ ile yakasından tutarak ve hırkanın göğüs kısmını sağ tarafa doğru hafifçe açarak sema eder. Şeyh hatt-ı istiva üzerinden adım atıp sema ederek semahanenin merkezine kadar gelir ve direk tutar. Bu tarz yaka tutarak ve ağır tempolu semaya "post seması" denir. Semazenbaşı da bulunduğu yerde post seması yapar.

Ayin bestesinin dördüncü selamının sözlü kısmı bittiğinde sazlar hemen son peşreve girerler. Eğer "niyaz ilahisi" icra edilecekse segâha geçiş taksimiyle ilahiye girilir. Son peşrev veya niyaz ilahisinin bitmesiyle son taksim başlar. Kutuphanede direk tutmakta olan şeyh, yavaş yavaş postuna doğru ilerler. Şeyh posta vardığında taksim bitirilir; hemen tiz perdeden Kur'an-ı Kerim -özellikle Bakara suresi 115. ayet- okunur. O anda herkes baş kesip, yer öperek oturur. Kur'an-ı Kerim tilaveti bitince "duagû dede" (duacı) özel tarzıyla duayı, tekbiri ve salavat-ı şerifi okuduktan sonra, şeyh, Fatiha der. Sonra şeyhle beraber herkes yer öpüp ayağa kalkarlar. Şeyh, postunun üzerinde "Hû diyelim" sözüyle biten gülbankı okur. Mutrıbân ve semazenler baş keserek yüksek sesle "Hû" derler. Şeyh, posttan ayrılıp baş keserek yüksek sesle selam verdiğinde, semazenbaşı yüksek sesle ve son Hû hecesini nefesince uzatarak selamı alır, semazenler de baş keser. Şeyh bu sırada postun tam karşısındaki kapıya doğru yürümektedir. Meydanın ortasına geldiğinde yine selam verir. Bu selamı neyzenbaşı alır, mutrıbdakiler baş keser. Şeyh semahanenin çıkışına vardığında posta doğru dönerek baş kestiğinde, herkes beraberce baş keser. Şeyh semahaneden ayrılınca herkes posta selam vererek teker teker semahaneden çıkar.

Mevlevî sema ayini, musikisinden kıyafetine kadar her alanda, pek çok sembolleri taşır. Benliğinden sıyrılan Mevlevî dervişinin başındaki sikke mezartaşı, tennuresi kefeni, hırkası kabridir. Kâinatı simgeleyen semahanenin sağı madde âlemi, solu mana âlemidir. Posttan sağa doğru hareket, yücelikten düşüklüğe gidiş (ulviden süfliye); hatt-ı istivadan posta doğru hareket düşüklükten yüceliğe varıştır ki seyr-i süluk denen manevi olgunluğa erişme yolculuğunu anlatır. Kudümün ilk vuruşu Allah'ın "Ol" emrini simgeler. Ney, "insân-ı kâmil"dir. Neyin üflenmesi, İsrafil'in "sur"u üflemesidir. Kalkarken yere el vurmak hem "ol"manın, hem suru işitince kabirden kalkmanın sembolüdür. Sultan Veled devri'ndeki üç tur, "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakke'l-yakîn" denen bilme, görme ve olma mertebelerine işarettir. Tecelli rengi olan kırmızı post üstündeki şeyh, insan-ı kâmil olan Hz. Mevlana'yı temsil eder. Hakikate varan yolu o bilir ve hatt-ı istivaya yalnızca o basabilir. Surun üflenmesiyle kabirden kalkanların ruhlar insan-ı kâmilin peşine takılır. Onun yolundan gitmeyi Sultan Veled devri temsil eder. Semadaki selamlar "zat, sıfat, fiil, vahdet" gibi tasavvuf anlamlarını taşırlar. Dört selam; şeriat, tarikat, hakikat, marifeti anlatmaktadır. Dördüncü selamda; Allah'ın tek ve gerçek varlığı ile var oluş olan, "vahdet" durağından kıpırdamadan, ayak direyerek duruş, anlatılmaktadır. Ve sonunda: "Bütün mana mertebelerini bilsen de, ulaşsan da, asla kulluktan vazgeçme, en yüce makam ve mertebe kulluktur. Fakat bilenle bilmeyen bir değildir." denilir.

Ayin-i Cem

Mevlevîlikte mukabele-i şeriften başka "ayin-i cem, aynü'l cem" denen bir ayin tarzı daha vardır. Semahane yerine "meydan odası" denen özel bölümünde yapılan ayin-i cem; ya bir sohbet meclisinde veya bir ikram için toplanıldığında naat okumadan ney taksimiyle başlar. Ayin okunurken, arzu edenler hırkalarının kollarını giyip post seması tarzında sema ederler. Selam başlarında durulmayan bu ayin, yine Kur'an-ı Kerim tilaveti ve gülbank ile biter, sonra istenirse sohbete ve ikrama devam edilir. Hz. Mevlana'nın ahirete intikali (5 Cemaziyelahir 672) Mevlevîlerce sevgiliye kavuşma, düğün gecesi (şeb-i arûs) olarak kabul edildiği için şeb-i arûsta ayin-i cem yapılırdı.

Mübtedî Mukabelesi

Sema etmeyi yeni öğrenmiş dervişin (nev-niyaz) mukabele-i şerife katılmasına izin verilmesi törenidir. Bu ayini ser-tebbâh (aşçıbaşı dede) idare eder. Tıpkı ayin-i cem gibi naat okunmadan ney taksimiyle başlar. Peşrevle beraber Sultan Veled devri yapılır ve sema edilir. Mübtedî mukabelesinde ayin okunmaz. Dört bölümlü sema, sadece peşrev çalmaya yapılır, Kur'an-ı Kerim tilaveti ve gülbankla biter.

Garipler Seması

Ayinden sonra semaya doyamamış dervişler, herkes semahaneden çıktıktan sonra hırkalarını çıkarmadan post seması tarzında 18 çark atarlar. Bu sema müziksiz, ışıksız, tek başına yapıldığı için garipler seması veya karîbler seması (Hakk'a yakınların seması) adıyla bilinir.

BEKTAŞÎ AYİNLERİ

Bektaşî sırrı denen, ibadeti halktan gizleme prensibi nedeniyle eski kaynaklarda yer almayan Bektaşîlikteki ayin ve zikir usulü; son dönemde yapılan derlemeler ve sözlü rivayetler sayesinde öğrenilebilmiştir.



15- Galata Mevlevîhanesi (d'Ohsson)

Bektaşîliğin esas töreni olan *ayin-i cem* ve tarikatın yeni müntesiplerinin eskilerle tanışması için yapılan *ikrar ayini* çok özel törenler olup teferruatını ehli bilir. Bir Bektaşî ayini ana hatlarıyla şöyledir: Babanın Fatiha vermesiyle başlayan ayine geçmeden bütün erkekler pîr huzurunda iki rekât tarikat namazını kılar. Sonra Kur'an-ı Kerim tilaveti, bazı özel dua ve evrat eşliğinde yapılan kısa zikir Hz. Peygamber'e ve ehl-i beyte dair salavat-ı şerifler ve gülbank okunmasıyla sona erer. Akabinde "çerâğ uyandırma tercümanı" denen özel besteli eser okunurken semahhanedeki büyük mumlar yakılır ve edeple meydan odasına geçilir. Burada müzik eşliğinde semah denen bir nevi dinî raks yapılır. Ayrıca baş okutma, dolu içme, mücerretlik Ali Sofrası, kurban tığlama, lokma etme, Koyun Baba denen ayinler de semah eşliğinde icra edilir. Bazı ayinlerde semah yapılmaz ve sazsız gülbank ve tercüman okunur. Ali mevlîdi de sazsız okunur. Muharrem ayında da semah yapılmaz ve şüheda-i Kerbela için mersiyeler okunur. Semah ritmik kol ve ayak hareketleri ile kadın erkek karışık icra edilen dinî bir rakstır. "Ağırlama" ile başlar, "yürütme" ve "yeldirme" denen hızlı bölümlerle devam eder. Zakirlerin saz eşliğinde okuduğu semah havalarına "Eyvallah Hû" "Şâhım şâh" "Dost" terennümleriyle ihvan eşlik eder.

Bektaşî ayinleri ve semahı ile Alevî semahı birbirine karıştırılmıştır. Hatta son zamanlarda yazılan makale ve kitaplarda dahi Alevî-Bektaşî deyimi beraberce ve eş anlamlı olarak kullanılması vahim bir hatadır. Anadolu'da halk müziği eşliğinde yapılan semahlar, ağırlıklı olarak Alevî semahıdır. Büyük şehirlerdeki Bektaşî tekkelerinde ise, klasik kültürün yansımasıyla üslup ve melodi yönünden müzik de semah da klasikleşmiştir. Bu semahın müzik değeri açısından zirve örneklerine İstanbul'da rastlanırdı. Semahta devr-i hindî, aksak, yürük semai, sofyan, curcuna, müsemmen, Türk aksağı gibi klasik usuller yanında Bektaşî devr-i revanı, Bektaşî raksanı, Bektaşî raksı kullanılırdı. İstanbul'da güzel ve sanatlı semah oynamakla ve nefes okumak ve çalmakla meşhur kimseler vardı: Kazlıçeşme Perişan Baba Dergâhı Şeyhi Yedikuleli Hacı Hasan Baba'nın dervişlerinden Erzurumlu Ceyhunî (ö. 1886), Ceyhunî'nin talebesi ve Sütlüce Bektaşî Dergâhı Şeyhi Münir Baba'nın dervişlerinden Çınarî (ö. 1899), Çamlıca Dergâhı'ndan İnebolulu Âşık Ahmed, saz çalmak ve nefes okumakta


16- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)


17- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)


18- Havuzlu Nakşibendi Gülü (18 köşeli)


22- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)


23- Tarikat-ı Aliyye Sa'diyye Gülü (7 köşeli)


24- Dört terkli Nakşibendiyye, Kadiri, Zenburiyye, Sadıkıyye Gülü

İstanbul'da pek meşhurdular. Yine, Sütlüce Şeyhi Münir Baba'nın müntesibi ve Bahriye Kolağası Mihrabî Baba'nın (ö. 1922) da çok güzel saz çaldığı ve hatta nefeslerini kendisinin bestelediği bilinir. Merdivenköy Şahkulu Dergâhı Şeyhi Mehmed Ali Hilmi Dedebaba (d. 1844-ö. 1910), Neyzen Mehmed Kâmî Efendi (ö. 1890?), Çamlıcalı Nuri Baba'nın dervişlerinden Tevfik Bey (ö. 1889); Samih Rifat Bey (d. 1874-ö. 1933) meşhur Bektaşî bestekârlarındandır. Sonradan Hacı Bektaş Dergâhı'na dedebaba olan Kazlıçeşme Şeyhi Hafız Mehmed Perişan Baba (ö. 1876) ise güzel saz çalmakla bilinirdi. Onun "Subh u şâm ey gönül çekelim gülbank" matlalı kendi yazdığı ve uşşak makamında bestelediği nefesi pek meşhurdur.

İstanbul'daki mühim Bektaşî musikisi şahsiyetlerinden biri, Müezzinbaşı Hacı Haşim Bey'dir. Kayıtlarda Mevlevî olarak geçse de mezar taşında "tarik-i nazenîn"den olduğu yazan Haşim Bey, Eyüp Bahariye (Karyağdı Bektaşî Tekkesi) Şeyhi Hafız Baba'nın dervişiydi. Hafız Baba, beş vakit namazı Eyüp Sultan Camii'nde kılardı. Baba rahat yürüsün diye, Rumelili Bektaşîler, dergâhtan camiye inen yola Arnavut kaldırımı döşemişlerdi. Haşim Bey saray fasıl heyetinin serhanendesi ve müezzinbaşı; Hacı Faik Bey, Hacı Arif Bey, Bolâhenk Nuri Bey gibi güzide bestekârların hocasıdır. Ayin, beste, ağır ve yürük semai, köçekçe ve şarkılardan oluşan 73 bestesi günümüze ulaşmıştır. Kendisi *Hâşim Bey Mecmuası* diye bilinen nazariyat ve repertuvar kitabının da yazarıdır. Tekirdağlı Hacı Hafız Rifat Efendi, İstanbul tavrıyla Bektaşî nefesi okuyan bir başka musikişinastır.

Bektaşî ayinine mahsus başka ayinlerde rastlanmayan bir özellik, "deste", "takım" veya "arka" denen nefeslerdir. Bu nefeslerdeki bazı nakaratlar, Batı



19- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)



20- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)



21- Bedevi Gülü (Atasoy 218)



25- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)



26- Tarikat-ı Aliyye-i Bedeviyye Gülü (İstanbuli)



27- Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye Gülü (18 köşeli)

müziğinde rastlanan kanon tekniğiyle tekrarlanır. Ayrıca, kalabalık semahlarda bulunanlardan bazıları "Ya Allah", "Ya Şâh", "Hû" gibi sözleri, icra olunan nefesin karar perdesinden tekrar ederler. Buna "dem tutmak" denir. Öteki tarikat ayinleri gibi, Bektaşî ayininde de perde kaldırılır ve semah havası hızlandırılır. Bestesiz okunan şiirlere *nutuk* adı verilir. Nefesler, naat-ı Ali, Düvazde (On iki) İmam, mersiye, miraciye, nevruziye gibi türlere ayrılır. Bu türlere, ağır usulle bestelenmişse "oturak", yürük usulle bestelenmişse "şahlama" denir. Şahlamalar, semaha uygun melodik yapıdadır. "Turnalar semahı" gibi özel semah havaları da vardır.

Şehir tekkelerinde yapılan ayinler, Balım Sultan'a mal edilen *Erkân-nâme*deki usul ve erkâna göre yapılır. Bu ayin, mürşidin işaretiyle nefes okuyup çalmakla başlar. "Oturak havası" denen ve ağır usullerde bestelenmiş nefesler, oturarak ve sessizce dinlenir. "Şahlama havası" denen ve yürük usullerle bestelenmiş nefesler başladığında ise semaha kalkılır. Bu havalar gittikçe hız ve oynaklık kazanır. Semaha, becerebilen herkes katılır. Semah edenlerin sayısı hep çifttir. Değişmek isteyen, oturmakta olan kişinin dizini öperek niyaz eder ve onu kendi yerine davet etmiş olur. El ele tutuşmadan karşılıklı sıra hâlinde semah edenler, meydanın ortasında çalınan nefesin usul ve ritmine uygun ayak hareketleriyle, bir yandan yürür; bir yandan da kollarını ileri geri sallayıp göğüse kavuşturmak veya elleri göğsüne çarpraz götürmek suretiyle hareket eder ve karşılıklı selamlaşırlar. "Çerağ tahtı" denen mumların yandığı şamdanın ve babanın önünden geçilirken hürmeten arka dönülmeden geçilir. Semahta okunan nefesin sahibinin ismi geçince ayak mühürlenip, kollar göğüse kavuşturulur, baş eğilip



28- Çarhlı Kadiri Gülü



29- Tarikat-ı Aliyye Sa'diyye Gülü (7 köşeli)

hareketsiz kalınır ve semah durur. Buna, "paymaçan" veya "darda durmak" denir. O mısra bitince semah devam eder. Semah ayini yine mürşidin işaretiyle biter, ikramdan sonra meclis dağılır.

Taraklama Semahı

En estetik tür olan "taraklama usulü semah" şöyle yapılır: Semaha kalkan sekiz erkek ve sekiz kadın varsa, dört kadın, dört erkek yan yana ve erkeklerin karşısında kadınlar olmak üzere çaprazlama dört sıra oluşturulur. Semah edenler, meydanın ortasını dolaşmak yerine karşılıklı cephe hâlinde yer değiştirirler. Çalınıp okunan semah havaları çok hızlı ve oynaktır. Yer değiştirirken karşıdakine ve yanındakine çarpmadan taraklama geçmeleri, birbirlerine arka dönmemeleri ve bir yandan da ayak, kol ve beden hareketlerini okunan nefesin ritmine uygun olarak yapabilmeleri gerçekten büyük ustalık isteyen bir iştir. Bu nedenle, taraklama semahı çok seyrek yapılır.

Koyun Baba (Çoban Baba) Ayini

Bektaşîlerin açık havada yaptığı ayinlerine genelde "Koyun Baba ayini" veya "Çoban Baba semahı" adı verilir. Hıdrellez ve nevruz kutlamalarında veya adak gereği genellikle bir yatırın civarında herkesin katıldığı bu ayine Bektaşî deyimiyle "Kar muhabbeti" denir. İstanbul'da Koyun Baba semahı Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhı'nda yapılırdı.

KAYNAKLAR

Ahmet Bîcan Kasapoğlu'yla yapılan mülakat.

Albay Selahattin Güler'le yapılan mülakat.

Albay Zühdü Efendi'yle yapılan mülakat.

Bayramoğlu, Fuad, *Hacı Bayram-ı Velî*, Ankara 1983.

Dal, M. Fahrettin, Fahreddin Erenden'in Tasavvufî Görüşleri ve Eserleri 'Envâr-ı Hazret-i Nûreddîn ve Tabakât- Cerrâhiyye (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ SBE.

Ergun, Sadettin Nuzhet, *Türk Musıkîsi Antolojisi,* İstanbul 1942, I.

Ergun, Sadettin Nuzhet, *Bektâşî Şairleri,* İstanbul 1930. *Müstakîmzâde Mecmuası* (el yazması, özel nüsha).

Ozak, Muzaffer, *Halvetîlik ve Halvetîler* (yayımlanmamış özel nüsha).

Ozak, Muzaffer, *Musahabat-ı Sufiye* (yayımlanmamış özel nüsha).

Öztuna, Yılmaz, *Türk Musıkîsi Ansiklopedisi*, İstanbul 1969, I.

Sadettin Heper'le yapılan mülakat

Salcı, Vahit Lutfi, *Gizli Türk Dinî Oyunları,* İstanbul 1941.

Salgar, Fatih, *Mevlevî Âyinleri,* İstanbul 2008, I-II.

Selahattin Demirtaş'la yapılan mülakat.

Şakir Çetiner'le yapılan mülakat.

Şeyh Raşit Efendi'yle yapılan mülakat.

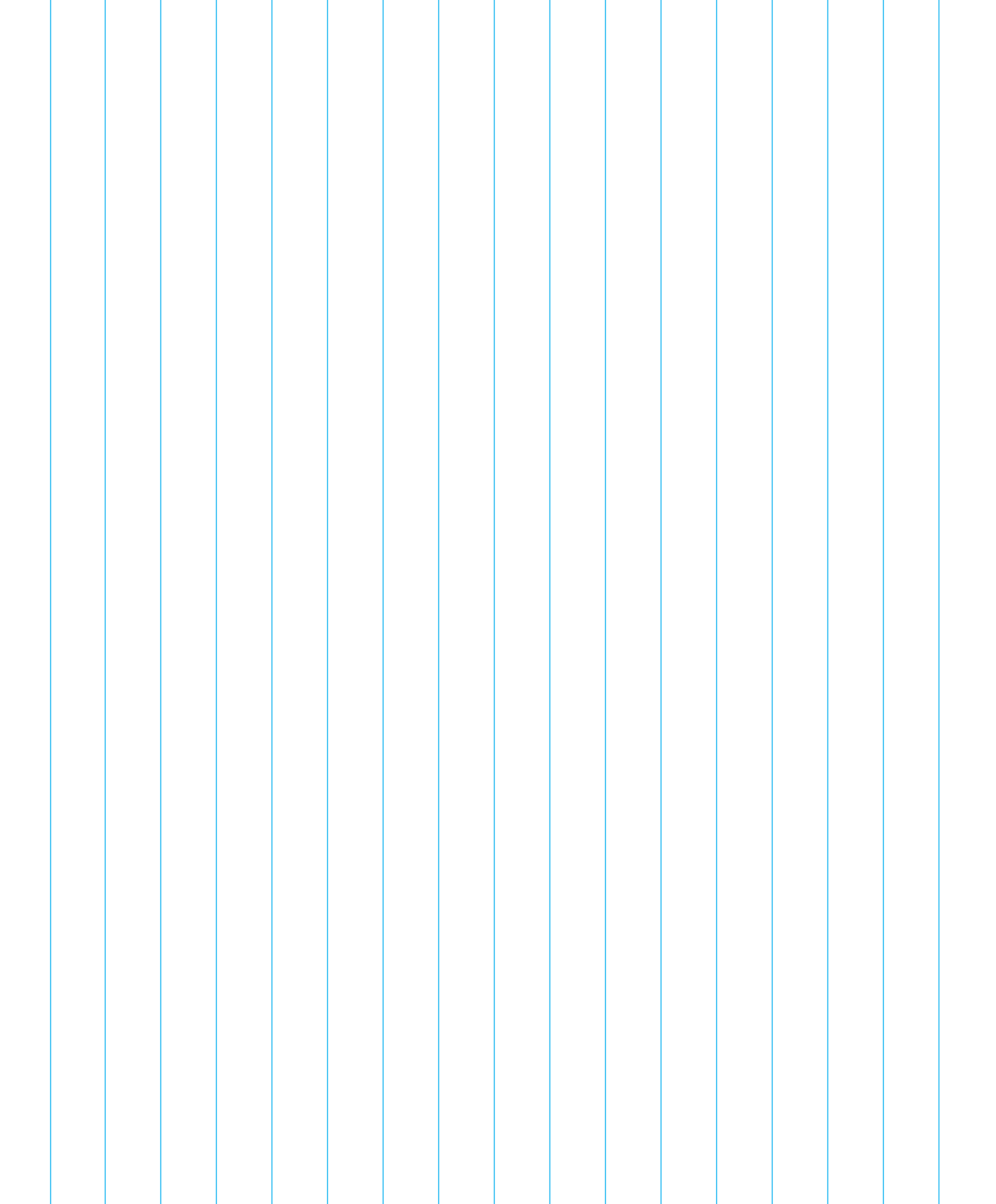
Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsıkî ve Sema*, İstanbul 1999.

Yekta, Rauf, *Türk Musıkîsi Klasikleri,* İstanbul 1933, IV, V.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, İstanbul 1982.

Zâkir Şükrü Efendi, *Mecmûa-ı Tekâyâ*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. 75.

Zâkir Şükrü Efendi Mecmuası (el yazması, özel nüsha).



CUMHURİYET DÖNEMİNDE

İSTANBUL'DA TASAVVUFÎ HAYAT

MUSTAFA KARA*

Meşrutiyet Dönemi Tartışmaları

Cumhuriyet döneminde tasavvufi hayatın yürüyüş çizgisini doğru takip edebilmek için biraz gerilere gitmek gerekir. 1908 tarihinde Meşrutiyet'in ikinci kez ilanıyla dönem, tasavvuf tarihi açısından bazı "ilk"leri ve yenilikleri barındırmaktadır. Bu dönemin temel özelliği bütün Osmanlı müesseselerinin gözden geçirilmesidir. Saltanat başta olmak üzere, hukuki yapı, tekke ve medreselerle birlikte ilim ve irfan dünyası, harf inkılabından milliyetçiliğe kadar her şey tartışılmıştır. Konumuzu ilgilendiren ana soru şudur: Osmanlı Devleti bu tekkelerle yürüyüşüne devam edebilir mi? Bu dervişler topluma bir şey verebilir mi?

1909-1919 yılları arasında İstanbul'da çıkan pek çok dergi ve gazetede bu soruyu ve bu soruya verilen farklı cevapları bulmak mümkündür. Söz konusu dergi ve gazeteyi ister Batıcılar, Doğucular, ister Türkçüler, İslamcılar çıkarsın mesele değişmemektedir. Aynı soru ısrarla sorulmaktadır. Yıllarca süren bu tartışmanın özeti ise şudur: Abdullah Cevdet ve arkadaşları tarafından yayınlanan *İçtihad* dergisi dışarıda tutulursa hemen hepsi "Tekke olmadan olmaz. Ama mutlaka ıslah edilmelidir." tezini savunmuşlardır. *İçtihad*'la birlikte küçük bir grup ise bu defterin kapatılması fikrini seslendirmiştir.

Ana sorunun esas muhatabı olan sufîler ne dedi? Verdikleri cevap için bizzat tekke mensupları tarafından İstanbul'da yayınlanan dergilere bakmak gerekir. II. Meşrutiyet Dönemi'nin sıkıntı ve savaşlarla geçen yıllarında tasavvuf erbabı, tarihte ilk defa dergi çıkarmış, dernek kurmuştur. Bu dergiler vasıtasıyla konu ile ilgili düşüncelerini takip etmek mümkün olmaktadır.

İstanbul'da neşredilen dergiler şunlardır:

Tasavvuf, Urfa mebusu Şeyh Safvet'in (ö. 1950) yönetiminde haftalık olarak yayım hayatına başlatılmış ve 23 Mart 1911-21 Aralık 1911 (20 Rebiulahir 1329-29 Zilhicce 1329) arasında 36 sayı çıkarılmıştır.

Cerîde-i Sûfiyye. İlk sayısının yayınlandığı 19 Mart 1909'dan (26 Safer 1327) itibaren cuma günleri haftalık olarak basılmıştır. Bazı sayılarında çıkış periyodu değişse de 31 Ağustos 1919'a (4 Zilhicce 1337) kadar 161 sayı çıkarılmıştır. Sorumlu müdürlüğünü Hasan Kâzım'ın yaptığı derginin editörlüğünü ilk başlarda Ali Fuad ve daha sonra Mustafa Fevzi gerçekleştirmiştir.

Muhibbân, Hacıbeyzade Ahmed Muhtar'ın (d. 1871-ö. 1955) editörlüğünde aylık olarak yayınlanmıştır. Derginin ilk sayısı 14 Eylül 1909 (8 Şaban 1327), son sayısı 1 Nisan 1919'da (29 Cemaziyelahir 1337) basılmış ve 3 yılda toplam 26 sayı yayımlanmıştır.

Aralarında var olan meşrep farkı sebebiyle zaman zaman değişik bakış açıları sergileseler de bu dergilerin konu ile ilgili olarak söyledikleri son cümle şudur: "Tasavvufi hayatta çöküş vardır, tekkelerde seviye kaybı söz konusudur. Islah için acilen tedbir alınmalıdır." Yani tekke ve tarikat dünyasının ciddi problemleri olduğunda herkes mutabık, çareler konusunda ise farklı görüşlere sahipti.[1]

Problemin varlığını kabul edenlere düşen görev bellidir: Çözüm yollarını göstermek. Dervişlerin gösterdiği çözüm yollarının başında tekkelerin müstakbel şeyhi olacak olan şeyhzadelerin yetişmesi gelmektedir. Onlara göre bu kötü gidişi önce durdurmak, sonra da müspete doğru evrimleştirebilmek için şeyh adaylarını gereği gibi eğitmek gerekir. Bunun için kurulacak özel okulun adı bile verilmişti: Medresetü'l-meşayih. Bu medreseye şeyh çocukları alınacak, onlara dinî-tasavvufi kültür, yetkili kişilerce aktarılacak, çocuklar daha sonra omuzlarına binecek olan mühim görev için hazırlanacaklardır. Ne yazık ki dönemin sıkıntıları arasında bu proje hayata geçirilememiştir.

Ancak problemin çözümü için ele alınan ikinci konu, Tanzimat Dönemi'nde kurulmuş olan ve bir nevi Tarikatlar Genel Müdürlüğü olan Meclis-i Meşayih, yöneticiler tarafından yeniden ele alınmış, yeni

* Uludağ Üniversitesi

1 Geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002.

nizamname ve talimatnamelerle tekke hayatına çekidüzen verilmek istenmiştir. 1917'de gerçekleşen bu çalışmaların detayları elimizdedir.

İstiklal Harbi ve İstanbul Tekkeleri

Mustafa Kemal'in İstanbul'dan Samsun'a doğru yola çıktıktan sonra yaptığı ilk işlerden biri bazı tekke şeyhlerine, tasavvuf büyüklerine mektup yazmaktır. Bu mektupların özeti "Siz olmadan olmaz"dır. Yani sizin desteğiniz, dua ve himmetiniz olmazsa bu hareketin başarıya ulaşması mümkün değildir.

Hakikaten Anadolu'daki tarikat müntesipleri olduğu kadar İstanbul'daki tekkeler de İstanbul'un işgali esnasında silahlı mücadeleye destek vermişlerdir. Bunlar içerisinde özellikle Eyüp Hatuniye Nakşibendî Tekkesi, silah ve cephane depolarına yakın bir mıntıkada bulunmasından ötürü, kaçakçılık işinde aktif faaliyet göstermiştir. Tekke şeyhi Saadeddin Ceylan, bu faaliyetlerinden dolayı daha sonraları tutuklanmış olsa da tekke müntesipleri, yabancı askerlerin kontrolündeki silah depolarını boşaltarak İnebolu'ya nakle muvaffak olmuşlardır.

Yine Üsküdar Özbekler Tekkesi, İstiklal Harbi esnasında âdeta bir posta merkezi gibi çalışmıştır. İtilaf Devletleri temsilcilerinden edinilen çok önemli istihbarat bilgileri, tekke kanalıyla Anadolu'ya ulaştırılmıştır. Tekke, İstanbul'un işgali esnasında Anadolu'ya geçip Millî Mücadele'ye destek olmak isteyenlerin saklandığı ve gizlice Anadolu'ya intikalini sağlayan bir karakol vazifesi yaptığı gibi, düşman işgali altındaki cephane depolarını basarken yaralanan mücahitlerin tedavisi için hastane olarak da kullanılmıştır. Meşhur yazar Halide Edip Adıvar, *Mor Salkımlı Ev* ve *Türkün Ateşle İmtihanı* isimli eserlerinde, Millî Mücadele yıllarında İstanbul'dan Anadolu'ya asker, silah, mühimmat sevkinde ve bilgi sızdırılmasında merkezlik yapan Özbekler Tekkesi ile onun son şeyhi Atâ Efendi hakkındaki hatıralarını anlatır.

Anadolu Mevlevîleri, İstiklal Harbi'ne destek amacıyla kendi aralarında "Mücâhidîn-i Mevleviye Alayı" oluşturdukları vakit İstanbul Mevlevî tekkelerinden çok sayıda derviş savaşmak için yola çıkmıştır. Sıkıntılı yıllarda başta Kocamustafapaşa Sünbül Sinan Dergâhı'nda olmak üzere birçok tekkede kelime-i tevhid hatimleri yapılmış, ordunun muzafferiyeti için sabahlara kadar Fetih sureleri okunmuştur.

İstiklal mücadelesi devam ederken açılan TBMM'nin üyelerinin mühim bir kısmı ehl-i tarik olduğu gibi üyeler arasında 10'a yakın da tekke şeyhi vardı. Anadolu insanına göre tabii olan bu durum meclis başkan vekillerinin iki tanesinin tekke şeyhi olmasını gerekli kılmıştır: Kırşehir Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişini Cemaleddin Efendi, Konya Mevlana Dergâhı postnişini Abdülhalim Efendi.[2] Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı postnişini Veliyyüddin Efendi'nin "Tarikat-ı Aleviyye" başlığıyla 5 Mayıs 1922 tarihli Ankara'yı destekleyen beyannamesi de elimizdedir.

Tekkelerin Kapatılması ve Tekkesiz Tasavvuf Dönemi

1920-1925 yıllarında tekke ve tarikatların aleyhinde mecliste kayda değer hiçbir tartışma yoktur. Hatta 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı kurulurken cami ve mescitler gibi tekke ve zaviyelerin yönetimi de Diyanet İşleri Başkanlığı'na görev olarak verilmiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde Ocak ayında başlayan Şeyh Said hareketiyle (Şubat 1925) çok zor durumda kalan hükûmet, faturayı iki kuruma kesti: Çok kısa bir süre önce kurulan ilk muhalefet partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve tekkeler. Biri çok yeni, diğeri çok köklü bir kurum. Parti kısa sürede kapatıldı. Tekkeleri kapatmak o kadar kolay değildi, ama bu fazla vakit almayacaktı. Tasavvufi kurumlar açısından Aralık 1925 tarihi bir dönüm noktasıdır. Artık 1453'ten beri İstanbul'da var olan tekkeler yoktur. İstiklal Harbi'nin lojistik kaynaklarından biri olan dergâhlar "sırlanmıştır". İlk meclisin açılışında ziyaret edilen (Ankara'daki) Hacı Bayram Veli'nin türbesiyle birlikte İstanbul'daki bütün padişah ve devlet erkânına ait türbelere kilit vurulmuş, türbeler, içindeki paha biçilmez eşyalarla birlikte çürümeye terk edilmiştir. *Şeyh*, *derviş*, *mürit*, *halife*, *çelebi*, *dede*, *baba* gibi terimlerin kullanılması da yasaklanmıştır.

Yüzyıllardan beri akıp gelen bu nehrin önüne konan set ne kadar dayanabilecekti? Yoksa zaman zaman kapaklar açılıp toplumsal facialar önlenecek miydi? Bir başka ifadeyle tekkeler geçici olarak mı yoksa sürekli olarak mı kapatıldı? Devletin çok sert tedbirlerle bastırdığı bir hareketin müsebbibi olarak görülen bir kurumla ilgili bu ve benzeri soruları sormak mümkün değildi. *Hıyanet-i Vataniye Kanunu*, *Takrir-i Sükûn Kanunu*, İstiklal Mahkemelerinin hâkim olduğu olağanüstü bir dönemde benzeri soruları kim sorabilirdi?

Tekke ve zaviyeleri kapatan 13 Aralık 1925 tarih ve 677 sayılı kanunun ilk muhatapları olması sebebiyle tekke mensuplarının tepkileri önemlidir. Bunları birkaç grupta toplamak mümkündür. Tasavvuf ehlinin büyük kısmı söz konusu karardan rahatsız olmuş ve kararın yanlış olduğunu düşünmüştür. Geriye kalan küçük kısmı ise farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır:

2 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Ankara 1982, III.

1. Tekkeleri kapatmak mümkün değildir. Kâinat dergâhtır. Zikir için özel bir mekâna ihtiyaç yoktur.

2. Tekkelerdeki çöküşü tedavi etmek mümkün değildi. Onları hükûmet değil kendileri kapattılar.

3. "Hikmet-i hükûmet" prensibine uymak gerekir. Onlar ne yaparlarsa doğrudur. Bize itaat etmek düşer.

4. İlgili kanunla sadece tekkeler kapatıldı, tasavvuf yasaklanmadı. Dolayısıyla bu damar hayatiyetini sürdürecektir.

Düşüncelerini manzum olarak ifade edenler de vardı:

Açarlar bab-ı Hakkı kar' eden talibler ey Hakkı
Hüda fettahtır elbette kalmaz bu kapı muğlak

Söz konusu kanun sebebiyle duyduğu derin hüz*nü* manzumelerle terennüm eden fakat yayınla(ya)mayan şeyh efendilerden biri de 1936'da İstanbul'da vefat eden Mısrî Şeyhi Mehmed Şemseddin Ulusoy'dur.[3]

Tarihte veya günümüzde tasavvuf kültürünü takip edip inceleyebilmek için en az üç konu üzerine eğilmek gerekir: Tasavvufi şahsiyetler, tasavvufi eserler, tasavvufi kurumlar. Cumhuriyet döneminde son madde tamamen ortadan kalkmış, birinci ve ikinci unsurlar da birbirine bağlı olarak en alt seviyeye inmiştir. Tasavvufi şahsiyetleri yetiştiren kurum olmadığı için eserleri kaleme alacak olan gönül erleri de yetişmemiştir. Bu noktada meşhur beyit hatırlanabilir:

Marifet iltifata tabidir
Müşterisiz meta zayidir

Dolayısıyla tekkesiz tasavvufi hayat, ürkek ve endişeli dervişlerin "çıkış yolu" arayan çabalarıyla ve "suya sabuna dokunma"dan derdini anlatma gayretleriyle iç içedir. Bu atmosferi daha iyi hayal edebilmek için Tâhir'ül Mevlevî'den (ö. 1952) bir örnek verilebilir. Eylül 1925'te Fatih Camii mesnevîhanı olan bu Mevlevî dervişi, İskilipli Atıf Efendi'nin *Frenk Mukallitliği ve Şapka* isimli eserinden beş tane sattığı için İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmış, 7.12.1925'ten 3.2.1926 tarihine kadar hapis yatmış, sonra beraat etmiştir.

Tekkelerin sırlanmasından sonra ortaya çıkan boşluğu tam görebilmek için bu kurumların fonksiyonlarını tekrar hatırlamak gerekir. Dergâhlar sadece bazı kimselerin toplanıp sohbet dinlediği ve zikir ettiği mekânlar değildi. Tasavvufi eğitimin merkezi olan bu kurumlar sosyal yardımlaşmanın her çeşidinden müzik ve spora kadar uzanan geniş bir alanda topluma hizmet vermişlerdi. Özellikle şiir ve musiki başta olmak üzere güzel sanatlar alanında verdiği hizmette herhangi bir rakibi yoktu. Toplumun kılcal damarlarına nüfuz etmiş olan tekkelerin ıslahı yoluna gitmek varken ilga edilmesi toplumda hayal kırıklığı yaratmıştır. Bazı milletvekilleri başta olmak üzere küçük bir azınlığın bu karara alkış tutması yukarıdaki gerçeği değiştirmemektedir. İstanbul'un en saygın kişilerinin başında yer alan şeyh efendilerin bir gecede "menfur" kimseler grubuna dâhil olmaları da iç dünyalarında kırılmalara sebep olmuş, siyasi ortamın müsait olmaması sebebiyle düşüncelerini de seslendirememişlerdir. Sesli zikir meclisleriyle dinî-hissî hayatı en üst noktada yaşayan dervişler âdeta çok hızlı giden bir aracın aniden durmasıyla meydana gelen çarpmanın bir benzerini yaşadılar. Kurulu düzeni kaybeden şeyh efendilerin bir kısmı maişet derdine düştü ve bir parça ekmeğe muhtaç oldu. Yıllar bu minval üzere sürüp giderken 1930'da patlak veren Menemen Olayı tarikat erbabına bir darbe daha vurmak için bahane edildi. Gözdağı vermek için İstanbul'un en meşhur şeyhlerinden biri olan ve beş yıldır Erenköy'deki evinde göz hapsinde tutulan Esad Erbilî Menemen'e götürülerek idam talebiyle yargılandı. Oğlu Mehmed Ali Efendi 27 kişi ile birlikte olaydan kırk gün sonra idam edildi, kendisinin cezası yaşlılığı sebebiyle müebbet hapse çevrildi. Vefatında naaşı ailesine verilmedi.

Şeyh Said Olayı'nın müsebbibi olarak tekke ve tekkelileri gören devlet yöneticileri Menemen Olayı'nı (23 Aralık 1930) da aynı gruba mal etmiş, onları sorumlu tutmuştur. O günkü siyasi atmosfere göre bütün muhalif hareketler ya Nakşibendîlerin oyunu veya Çerkez Edhem taraftarlarının kıyamı idi. Sıkıyönetim mahkemesinin başkanına göre olay basit bir başkaldırı olmayıp Derviş Mehmed'in mehdi olduğuna inanan gizli bir örgütün yani Nakşibendîliğin işidir. Mete Tunçay, bu bilgiyi aktardıktan sonra cümlesini şöyle tamamlıyor: "Oysa Nakşibendîlik gibi ciddi bir tarikatın cahil bir dervişin 'mehdilik' iddiasını benimsemeyeceği açık olmak gerekir."[4]

Mahkeme safhasında birçok masum vatandaşın mahkûm edildiğini tahmin etmek zor değildir. Üst yöneticilerin hissî bakışına bir örnek sıkıyönetim komutanı Fahreddin Paşa'nın hatıratında vardır: Başbakan, meclis başkanı, Millî Savunma ve İçişleri bakanlarının Çankaya'da yaptığı toplantıda Cumhurbaşkanı Menemen halkının sürgün edilmesini istemiş, bakanlar da Nakşibendîliğin yok edilmesi gereken

3 Bu şiirler için bk. Mustafa Kara, *Buhara-Bursa-Bosna*, İstanbul 2012, s. 485.

4 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, İstanbul 2010, s. 294.

bir "yılan" olduğunu ifade etmiştir. Şeyh Said ve Menemen olaylarından sonra göz hapsinde tutulan, mahkûm olan, sürülen, idam edilen insanların macerası bilinmeden ülkemizdeki dindarların, dervişlerin sessizliği, kırgınlığı ve suskunluğu tam olarak anlaşılamaz.

Tekkelerin bıraktığı boşluğu ilk zamanlar yok sayan yöneticiler zamanla hakkı teslim ettiler. Fakat tekkeleri yeniden açmak mümkün olmadığına göre başka bir alternatif geliştirmek gerekiyordu. 1930'dan sonra gündeme oturan Türkçe ezan tartışmalarıyla birlikte tekkenin alternatifi de bulunmuştu: Halk evleri. 1932'de açılan bu kurumlar bazı faydalı çalışmalar yaptıysa da bunların dergâhların üstlendiği vazifeleri yerine getirmesi mümkün değildi. 1930'lu yıllarda -fincancı katırlarını ürkütmeden- tekkelerin iyi taraflarından uzun uzun bahseden tek kişi, Ahmed Amiş Efendi'nin sohbetlerinde bulunmuş olan Osman Nuri Ergin'dir (ö. 1961). 1936'da basılan *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı* ve beş ciltlik *Türkiye Maarif Tarihi*'ne bakanlar bu cesur şahsın konuyla ilgili ifadeleriyle karşılaşırlar.

Dervişler tarihî olayları değerlendirirken *cemâlî* ve *celâlî tecelli* terimlerini sık sık kullanırlar. Yani dikenin olduğu yerde gül, gülün olduğu yerde diken vardır. Bu açıdan 1930'lu yıllara bakıldığında dikenler önde görünüyorsa da güller de vardır. Üzgün ve kırgın da olsalar Osmanlı döneminde yetişen kâmil insanlar hayattadır ve yakın çevreleriyle gönül alışverişleri devam etmektedir. Dar bir çevre ile de olsa sohbet kanalı açıktır. Tasavvufi eğitimin ikinci kanalı olan kitap da -Harf İnkılabı'nın getirdiği sıkıntılara rağmen- gündemdedir. Tasavvufi eserlerle dostluğu olanlar bu yolla susuzluklarını giderebilmiştir. Tekkeler kapatıldığında İstanbul'da tekke şeyhi olan kalem erbabı şeyh efendilerin daha önce yayınlanmış eserleri de mühim hizmetler görmüşlerdir. Şu anda bu eserlerin pek çoğu yeni harflere aktarılmıştır. Hemen akla gelen ilk on iki eser şunlardır:

Abdülhakim Arvasî: *er-Riyâzü't-tasavvufiyye,* İstanbul 1341; *Rabıta-i Şerîfe,* İstanbul 1341.

Kenan Rifaî: *İlâhiyat-ı Ken'an,* İstanbul 1341; *Ahmed er-Rifaî*, İstanbul 1340.

Sadeddin Nüzhet: *İlm-i Tasavvuf*, İstanbul 1341; *Şeyh Galib*, İstanbul 1935.

Ahmed Remzî Akyürek: *Gülizâr-ı Aşk*, İstanbul 1337; *Tuhfe-i Remzî,* İstanbul 1344.

Hüseyin Vassâf: *Vesîletü'n-necât*, İstanbul 1329; *Sefine-i Evliyâ.*

Veled Çelebi İzbudak: *Dîvân-ı Türkî-i Sultan Veled,* İstanbul 1341.

Fahreddin Efendi: *Sualnâme*, İstanbul 1339; *Ta'rifnâme* İstanbul, ts.

Abdülbaki Baykara: *Enfâs-ı Bâkî.*

Mustafa Feyzi Efendi: *Menâkıb-ı Zıyâiyye*, İstanbul 1313; *Risâle-i Mir'âtü'ş-şühûd*, İstanbul 1320.

Hasan Hüsnü Efendi: *Nesamât-ı Rûhaniye; Risâle-i Mir'âtü'l-ebrâr.*

Abdülhay Efendi: *Mektûbât.*

Taceddin Efendi: *Güldeste-i Dervişan*, İstanbul 1341.

Bu yıllarda İstanbul'un meşhur dervişlerinden biri de Küçük Hüseyin Efendi'dir (ö. 1930). Bu dervişin ifade edilmesi gereken özelliği ise Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'ın şeyhi olmasıdır. Onun için ikisinin kabirleri Eyüp'te yan yanadır. Küçük Hüseyin Efendi, büyük bestekâr Abdülkadir Töre'nin de mürşididir. Şu mısraların bestekârı da odur:

Pertev-i nûr-ı Hüdasın yâ Hüseyn-i Nakşıbend
Mebde-i feyz-i ûlâsın yâ Hüseyn-i Nakşıbend

İlk meclisin Ankara'da toplanmasından birkaç gün sonra Fatih türbedarı diye meşhur olan Ahmed Amiş Efendi,[5] Cumhuriyet'in ilanından birkaç ay önce ise Nakşî-Melamî dünyasının büyüklerinden Eyüp Şeyh Murad Tekkesi Şeyhi Abdülkadir-i Belhî âlem-i cemale intikal etti. Oğlu Ahmed Muhtar 1933'te vefat etti. Amiş Efendi'nin sohbetlerinde Hüseyin Avni Konukman, Hasan Basri Çantay, İsmail Fennî Ertuğrul, Süheyl Ünver'in babası postacı Mustafa Enver Bey, hattat Hasan Rıza Efendi gibi kimseler yetişmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı ise Amiş Efendi'nin sohbetlerinde tuttuğu notları neşretmiştir. Amiş Efendi'den sonra Mehmet Tevfik Efendi (ö. 1927), Ahmed Tahir Mar'aşî (ö. 1954), Mustafa Özeren (ö. 1982) sohbetleriyle bu geleneği aktarmışlardır. Cumhuriyet döneminde materyalist fikirlerle mücadele eden İsmail Fennî'nin (ö. 1946) Harf İnkılabı'nın yapıldığı sene neşredilen *Vahdet-i Vücud ve Muhiddin Arabî* isimli eseri önemlidir. Ahmed Amiş'ten feyz alan İsmail Fennî'nin *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eseri de aynı yıl yayınlanmıştır.

Tekkelerin kapatıldığı sene Darülfünun İlahiyat Fakültesi müderrisi Mehmet Ali Aynî *Tasavvuf Tarihi* isimli eserini neşrederken bu alanın önemli yazarlarından üç derviş de vefat etmişti: Bursalı Mehmet Tahir, Ahmed Hüsameddin Dağıstanî, Ahmed Mahir Efendi. Tasavvuf dünyası 1926'da Mustafa Feyzî'yi, 1927'de Elif Efendi'yi, 1929'da ise tabakat yazma geleneğinin son yıldızı Hüseyin Vassaf'ı kaybetti.

5 Bk. Mustafa Özdamar, *Ahmed Amiş Efendi*, İstanbul 1997.

Ahmed Amiş Efendi'nin dinî-tasavvufi anlayışını daha sonraki kuşaklara aktaranlardan biri de Abdülaziz Mecdi Tolun'dur (ö. 1942). Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Şer'iye ve Evkaf Bakanlığı müsteşarlığı yapan Mecdi Efendi'nin kendi *Divan*'ından (İstanbul, 1945) başka önemli bir çalışması, Abdülkerim Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil* adlı eserini tercüme etmesidir. Osman Nuri Ergin'in onunla ilgili olarak 1942'de neşrettiği eser önemlidir.

1925-1950 yılları arasında eserleriyle insanlara din, tarih ve tasavvuf konularında bilgi veren derviş-meşrep insanlar arasında şunlar da vardır:

Sadık Vicdanî (ö. 1934), *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye.*
Tâhir'ül Mevlevî (ö. 1951), *Mesnevî Dersleri.*
Ferit Kam (ö. 1944), *Vahdet-i Vücud.*
Rıza Tevfik (ö. 1949), *Serab-ı Ömrüm.*
M. Zeki Pakalın (ö. 1972), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.*
Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), *Tefsir.*
Ahmed Naîm Efendi (ö. 1934), *Tecrid Tercümesi.*

1930 yılının son günlerinde Menemen kasırgası esmeye başlarken 1931'de İstanbul'da yaşayanlar Abdülbaki Gölpınarlı'nın eseriyle biraz nefes aldı: *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul Üniversitesi'nde Fuat Köprülü'nün yönetiminde hazırlanan bu mezuniyet tezi, konusunda kaynak olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Daha sonraki yıllarda kaleme aldığı eserler tasavvuf ve tarikatlar dünyasını aydınlatan kitaplar arasında yer alacaktır.

Halvethanesinde kozasını ören bir başka İstanbulludan daha bahsetmek gerekir: Ahmet Avni Konuk (ö. 1938). Konuk dergâhların kapısına kilit vurulduğu yıllarda tasavvufi düşüncenin temel klasiklerinden olan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* isimli eserini dört cilt hâlinde şerh ediyordu. 1930'lu yıllarda kozasını örmeye devam eden bu postacı sufî, Celaleddin Rumî'nin *Mesnevî*'sini büyük boy otuz dört defter hâlinde şerh etmiştir. Söz konusu eserlerin yeni harflere aktarılarak basılması için yarım asır beklemek gerekecekti.

Konuk'un vahdet-i vücud, vahdet-i şuhud meselesini karşılıklı yazılarla tartıştığı Muhammed İhsan Oğuz da (ö. 1991) Cumhuriyet döneminde eser ve sohbetleriyle bir gönül halkası kuranlardandır.

Tasavvuf, tarikat ve sufîlerle ilgili kitapların "dibe vurması"nın bir sebebi 677 sayılı kanunun getirdiği endişe ise diğer sebebi de Harf İnkılabı'dır. Ancak aynı dönemlerde tasavvufi eser okumak isteyenler için başka bir "pencere" açıldı. Bu da "Türk" vurgusudur. 1930'lu yıllarla birlikte açılıveren bu "şemsiye"nin gölgesinde tasavvuf kültürü dolaylı olarak tekrar zuhur etti. Meşhur yazarların eserlerinden örnek verilebilir:

Son Asır Türk Şairleri, İbnülemin Mahmut Kemal.
Türk Tefekkür Tarihi, Hilmi Ziya Ülken.
Türk Şairleri, Sadeddin Nüzhet Ergun.
Türk Ahlâkçıları, Mehmet Ali Ayni.
Türk Maarif Tarihi, Osman Nuri Ergin.
Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri, Halim Baki Kunter.
Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, Fuat Köprülü.
Bir Türk Dâhisi, *Ekber*, Ömer Rıza Doğrul.
Türk Mistisizmini Tetkike Giriş, Hilmi Ziya Ülken.

Aynı durum makalelerde de görülmektedir. İşte kitap genişliğinde iki uzun makale: Ömer Lütfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri"; A. Gölpınarlı, "İslâm-Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı".

Şeyh Vefa hakkında yazdığı kitabın ilk sayfasında CHP İstanbul il örgütüne teşekkür eden Abdülkadir Erdoğan, eserine şu ismi verecektir: *Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa* (1941).

1930'lu yıllarda başlayan "dinî hayata çekidüzen verme", "Türkçe Kur'an", "Türkçe Hutbe", "Türkçe Ezan" hamleleri 1940'lı yıllarda da devam etti. Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyada dengelerin yeniden ayarlanmasıyla birlikte bazı değişiklikler olmaya başladı. 1940'lı yılların başında bizi ilgilendiren en önemli cemâlî tecelli Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in teşvikiyle başlayan "Dünya Klasiklerinden Seçmeler" projesinin şemsiyesi altında bazı tasavvufi eserlerin tercüme edilerek kamuoyuna sunulmasıdır. Böylece Mevlana, İbn Arabî, Fahreddin Irakî, İbn Ataullah İskenderî, Feridüddin Attar, Hafız, Sa'dî, Şebüsterî, Kuşeyrî, Eflâkî, Gazzalî gibi şahsiyetlerin eserleriyle İstanbullular yeniden buluşmuş oldu. Ama Başbakanlık Basın Yayın Genel Müdürlüğü'nün 27.4.1942 tarihli İstanbul bürosunun "Gayet Mahrem" başlıklı yazısını da okumak gerekir:

Gazetelerimizin son günlerdeki neşriyatı arasında dinden bâhis bazı yazı mütalaa, ima ve temennilere rastlanmaktadır. Bundan sonra din mevzuu üzerinde gerek tarihî gerek mütalaa kabilinden olan her türlü makale, bend, fıkra ve tefrikaların neşrinden tevakki edilmesi ve başlanmış bu kabil tefrikaların en çok on gün zarfında nihayetlendirilmesi rica olunur.

Matbuat Umum Müdür Vekili, İzzettin Tuğrul Nişbay.

Yaratılış itibarıyla mistik konulara meyilli olan insanların tekke atmosferinden daha çok istifade ettikleri

bilinmektedir. Tekkeler kapalı olunca söz konusu meşrepte olanlar, yani ihtiyaçlarını karşılamak için tabii yolu bulamayanlar "benzer" yollara başvuracaklardır. Yasak olmayan yollar, tabiri caizse laiklikle çatışmayan "çatı"lar altında faaliyetlerini sürdüreceklerdir. Bu Uzak Doğu'dan gelen "yoga" seansları da olabilir, Uzak Batı'dan gelen parapsikoloji celseleri de olabilir. Zorlama kurallar atalarımızın ürettiği geleneği kötü ve zararlı gösterirken yabancıların öğrettiğini iyi ve yararlı gösterebilmektedir. Bu çatılarda Hallac'ın, Mevlana'nın, İbn Arabî'nin, Yunus Emre'nin mistik tespitlerini kullanmanızda bir mahzur olmadığı gibi *Sevgi Dünyası, Ruh Dünyası* gibi isimlerle dergi çıkarmanızda da mahzur yoktur.

7 Ocak 1946'da kurulan Demokrat Parti ile girdiğimiz çok partili hayat tekkelerin açılmasını temin etmediyse de din ve vicdan hürriyetinin, dinî neşriyatın önünü açtı. 1947 yılında aşağıda isim ve yöneticileri verilen dergilerin hemen hepsi dinî muhtevalı yazılarla topluma ulaşıyordu:

İrşad, F. Kavukçuoğlu.
Ehl-i Sünnet, Abdurrahman Zapsu.
İslâmiyet, Şemsettin Yeşil.
Selamet, Ömer Rıza Doğrul.
Sebîlürreşâd, Eşref Edib.
Doğruyol, Faruk Rıza Güloğul.
İslâm Dünyası, Taceddin Öney.
Doğan Güneş, Mustafa Ilık.
Hakikat Yolu, Esat Ekicigil.
Altınışık, İhsan Koloğlu.

1948 yılında *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf* isimli eserini neşreden Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) tasavvufun irfani tarafına ağırlık verir, amelî tarafına değinmez. Tarikatlar hakkında bilgi verirken Mevlevîliği, İslam tasavvufunda yepyeni bir şahika diye överken Halvetîlik, Bektaşîlik ve Nakşibendîliğe hiç yer vermemiştir. Son satırları ise başka bir gerçeğe, başka bir endişeye işaret ediyor:

Diğer taraftan tasavvuf namı ile maskelenen kimselerin kendilerini siyasete vermeleri ve ileri inkılaplara karşı gelmeleri Türkiye Cumhuriyeti'nin 1925'de bütün tarikatları ilga eden bir kanun çıkarmasına sebep olmuş ve böylece çığırından çıkan mütereddi tasavvuf hak ettiği darbeyi yemiştir. Fakat darbeyi yiyen ve yere serilen tasavvuf mütereddi tasavvuftur. Yoksa tasavvufun yüksek idealleri ve tasavvufun ölmez ruhu değildir. Çünkü bunlar ebedi hayata namzettir. Saf gönüller, pak yürekler, aydın basiretler tasavvufun yüksek ruhunu daima yaşayacaklar ve daima yaşatacaklar.

Dervişlerin dergi çıkarma faaliyetinin II. Meşrutiyet'le başladığına daha önce temas edilmişti. 1911 yılında çıkan *Tasavvuf* dergisinden yaklaşık kırk yıl sonra aynı isimle bir dergi çıkmaya başladı. İsimler aynı olmakla birlikte muhtevalar farklı idi. *Yeni Tasavvuf* dergisini çıkartan, Cumhuriyet döneminde birçok vilayette valilik yapmış olan Cemal Bardakçı (ö. 1982) idi. Bardakçı, *Alevilik Ahilik Bektaşilik* adlı eserin yazarı olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin *Risâletü'l-ehadiye*'sinin de mütercimidir.

Tasavvuf yâr olup, bâr olmamaktadır
Gül-i gülzar olup hâr olmamaktadır

beytini koyan derginin ilk sayısında yer alan "Niçin Çıkıyoruz" başlıklı yazının son kısmı şöyledir:

İşte biz bu mecmuada bu sonuncuların, bu yüce velilerin bazı eserlerini bugünkü dilimize ve şivemize çevirerek yaymayı hedef tuttuk. Onların yüzyıllarca evvel ortaya attıkları fikirlerin, düşüncelerin, ilmin fennin bugünkü buluşlarına da tamamıyla tevafuk etmekte olduklarını göstermeye çalışacağız. Bunu yapmakla bugün iman buhranlarının içinde çırpınmakta olan birçok yurttaşlarımıza hususiyle aydın gençlerimize hizmet etmiş olacağımıza inanıyoruz.

Daha çok İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*, İmam Rabbanî'nin *Mektûbât*, Bedreddin Simavî'nin *Varidat*, Mevlana'nın *Mesnevî*, Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* gibi eserlerinin tercümelerini aktararak vahdet-i vücud merkezli bir tasavvufi kültürü öne çıkaran derginin 10. sayısının ilk yazısı şu başlığı taşımaktadır: "Tasavvuf ve İrtica".

Adı *Tasavvuf* olan üçüncü dergimiz ise yayın hayatına 1999'da girdi, hakemli dergi olarak hayatiyetini sürdürüyor. Yayın hayatına 1.4.1956'da başlayan *İslâm* dergisi, laiklik tartışmaları başta olmak üzere, İmam Hatip okulları, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara İlahiyat Fakültesi ile ilgili problemleri tartışma gündemine taşımıştır. Yine İslam dünyasının problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Doğrudan tasavvufi bir dergi olmamakla birlikte zaman zaman bu konu ile ilgili araştırma ve incelemelere de yer vermiştir. İlk sayılarda Nurettin Topçu'nun *Din Psikolojisi* başlığıyla devam eden seri yazılarını dinî-tasavvufi edebiyatla ilgili metinler izlemiştir.

Tasavvufi düşünce ve yorumları insanlara aktarmanın yazı ve söz olmak üzere iki ana yolunun olduğu bilinmektedir. 1940'lı yıllarda her iki yolu birlikte

kullanarak taliplere faydalı olmak isteyen şahıslardan biri de Şemseddin Yeşil'dir. Abdülkadir Geylanî Hazretlerinin torunlarından Samatya Hatuniye Camii imamı Hüseyin Efendi'nin oğlu olarak 1905'te İstanbul'da doğan Yeşil, 1968'de aynı şehirde vefat etmiştir. Kalem ve kelam gücüne en üst seviyede sahip olan Şemseddin Efendi hak ve hakikati insanlara sunabilmek için bütün fırsatları değerlendirmiş, bütün vesilelere sarılmıştır. Şubat 1947'de çıkarmaya başladığı *Hakikat Yolu*, bir yıl sonra neşretmeye muvaffak olduğu *İslâmiyet* isimli dergi ile yoluna devam ederken 1946'da Nuri Demirağ tarafından kurulan Millî Kalkınma Partisi'nden, 1950'de de Demokrat Parti'den milletvekili adayı oldu. Vaazlarında tasavvufi neşveyi terennüm etmesi bazı kimseleri rahatsız ettiği gibi Ehl-i beyt muhabbetini esas alması da farklı bir zümreyi tedirgin etti. Nihayet şikâyetler üzerine imamlık-vaizlik belgesi elinden alındı. Ömrünün son on yedi senesinde *Yüksek Ahlâk Derneği*'nde verdiği konferansların ses kayıtları elimizdedir. Pek çok eserinin yanında 7 ciltlik tasavvufi bir tefsiri vardır: *Füyüzât* (İstanbul, 2004). 1943-1966 yılları arasında kaleme alınan tefsirin büyük bölümü *İslâmiyet* dergisinde neşredilmiştir.

Tasavvufi hayatta farklı bir yol izleyen Melamîlerin, Cumhuriyet döneminin kararlarından en az etkilenen dervişlerden oldukları söylenebilir. Çünkü onların temel özelliklerinden biri, özel mekânlarının yani tekkelerinin olmayışı, ikincisi de özel bir kıyafet taşımamalarıdır. Bunları bir gösteriş vesilesi kabul ettikleri için "halk içinde Hakk'la beraber" olmayı esas almışlardır. Dolayısıyla 1925 kararları onları fazla ilgilendirmediği için daha serbest hareket etmiş, buluştukları her zeminde sohbet meclislerini kurmuş ve gönül ziyafetinden istifade etmişlerdir. Ahmet Yüksel Özemre'nin *Üsküdarın Üç Sırlısı* (İstanbul 2004) isimli eseri, Melamî neşveye sahip Eşref Ede (1954), Nâfiz ve Turgut Çulpan'ın (1990) hayatlarına ve toplum hayatındaki görünmeyen etkilerine vurgu yapmaktadır.

Ocak 1926 tarihine kadar İstanbul Ümmü Kenan Dergâhı'nın şeyhi olan Kenan Rifaî (ö. 1951), Cumhuriyet döneminin dikkat çeken mutasavvıflarından biridir. 677 sayılı kanuna uygun olarak taç ve hırkayı çıkararak bildiklerini etrafındaki insanlara aktarmaya devam etti. Bazı meslektaşları inzivaya çekilirken o, devrim kanunları ile didişmeden birikimlerini talip olanlara aktardı. Vefatından hemen sonra kaleme alınan *Kenan Rifaî ve 20. Asrın Işığında Müslümanlık* isimli eser dost halkasında yer alan dört hanımefendi tarafından telif edilmiştir: Samiha Ayverdi, Safiye Erol, Sofi Huri, Nezihe Araz. Kitabın önsözünde yer alan şu ifadeler onun sohbetleriyle gönül dünyalarını aydınlatan insanların bakış açısını vermektedir:

> ... Bu eser bir biyografi olmakla beraber ferdî bir problem olmak merhalesini aşarak topluma mal edilen bir davayı aksettirmek gayretiyle hazırlanmıştır... Kenan Rifaî ferdi, ahenkli bir bütün hâlinde ele almanın ve toplum münasebetlerini yeni bir plan üzerinde düzenlemenin bahtiyarlığına varmış insandı... Onun şahsında İslamiyet layık olduğu değeri ve manayı kazanarak bu asrın her türlü ilim ve fen gerçeklerine malik nesilleri ile yeniden bir temas ve köprü kurmak imkânlarını bulmuştur.

1930'lu yıllarda Kenan Rifaî'nin sohbetleriyle tanıdığı tasavvufi muhtevayı eserlerine aktaran Samiha Ayverdi (ö. 1993) "kurak mevsim"de topluma farklı bir soluk sunmuştur. Birçok romanında tasavvufi hayatın içeriden tarifine rastlamak mümkündür. Tarikatların mensupları arasında kadınların olduğu, zikir meclislerini kendilerine ayrılan bölümden takip ettiği, bazen de şeyh efendinin görevlendirmesiyle bir hanımın onları eğittiği bilinmektedir. Ancak tekke şeyhi olarak görev yapan hanımefendilere pek rastlanmamaktadır. Samiha Ayverdi, kadın erkek ayrımı yapmadan dünya görüşünü etrafındakilere aktaran bir derviştir. Yazı hayatının 50. yılı münasebetiyle *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nın Ekim 1988 sayısı ona tahsis edilmiştir.

Son Asır Türk Şairleri, Son Sadrazamlar, Hoş Sadâ gibi binlerce sayfalık Osmanlı sözel kültür ve medeniyetini yeni nesillere aktaran İbnülemin Mahmud Kemal İnal (ö. 1957), kendine has kişiliğiyle tasavvuf kültürünü farklı bir tarzda temsil etmiştir. Başta *Son Asır Türk Şairleri* isimli eserinde olmak üzere çok sayıda mutasavvıfın biyografisini üstü örtülü bir biçimde yazıya geçirmiştir. Ömer Faruk Akün onun hakkında şöyle der:

> ... Konağında elli yılı aşkın bir süre devam ettirdiği meclisleri, tarihe intikal etmekte olan bir kültürün, edebiyattan tasavvufa, hattan mûsikiye, siyasî geçmişimize mal olmuş sima ve vak'alara kadar her türlü bahsin konuşulduğu son sohbetlere şahit olmuş, klasik Türk mûsikisinin ayakta kalışına yüksek seviyede bir barınak olarak hizmet etmiş, unutulmaz fasıllar görmüş, ilim ve sanat çevresinden seçkin simaların her hafta uzun geceler etrafında buluştuğu son ocak halini almıştır. Bütün bu faaliyetlerin etrafında döndüğü merkezî bir şahsiyet, bir ilim ve kültür adamı olan İbnülemin Türk kültür tarihinde yerini almış bulunmaktadır.[6]

Hüseyin Vassaf, İbnülemin'in kişilik ve düşünce dünyasını üç temel üzerine oturtur. Birincisi tasavvuf, hususen Nakşîlik; ikincisi siyasi değerlendirme, tasavvuf

6 Ömer Faruk Akün, "İbnülemin Mahmud Kemal", *DİA*, XXI, 262.

algısı ve medeniyet tasavvuru açısından fikir akrabalığı bulunan Cevdet Paşa; üçüncüsü ise içinde yaşadığı devirdir. İbnülemin'de hemen her şey bu üç unsur etrafında şekillenir. Geleneğe sahip çıkar ve tasavvufu hem hâl hem de kâl olarak hayatının merkezine yerleştirir. İslamcılardaki dönemlik zafiyetlerden uzak kalmayı başarmış, aynı zamanda düşüncelerini zinde tutarak Cevdet Paşa vadisinde fikir imal etmiş bir özgün şahsiyettir. O özgündür, zira savunduğu her şeye kontrollü yaklaşmayı bilen özeleştiri cesaretine sahiptir. Bürokratik hayatı ile Nakşîliği barışık kıldığı gibi, aynı zamanda tasavvufa çok keskin eleştiriler de yapabilmiştir. Öyle ki, bir yandan modernleşme sürecinde tasavvufa yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışırken, diğer yandan tarikat ve tekkelerdeki yozlaşmayı kıyasıya eleştirir.[7]

1934'te felsefe doktorasını Paris'te tamamlayan Nureddin Topçu, kırk yıl içinde kaleme aldığı yirmi kadar eserinde tasavvufi düşünceyi esas alan bir İstanbulludur. Nakşî Şeyhi Abdülaziz Bekkine'nin (ö. 1952) irşadıyla girdiği bu âlemin güzelliklerini felsefi kültürüyle mayalayarak topluma sunmuştur. 30 yaşında genç bir lise öğretmeni iken çıkarmaya başladığı *Hareket* dergisiyle yola düşen Topçu din, ahlak ve sanat üçlüsünün insanlara sunabileceği servetleri aramış, bulmuş ve gençliğe göstermiştir. Kalabalıkların alkışlarıyla ilgilenmeden doğru bildiklerini her zeminde yazan ve konuşan Nurettin Topçu, doçent olduğu hâlde üniversiteye alınmamış, lise öğretmenliğini bir ibadet zevkiyle yürütmüştür. O, tasavvuf hakkında şöyle der: "Tasavvuf insan hakikatlerinin kapısıdır. Hakikatte o, insan ilmidir."

1960'li-1970'li yıllarda tasavvufla ilgili telif ve tercüme eserlerin sayısı artarken bazı şahsiyetlerin etrafında kümelenmeler de hızlanmıştır. Aşağıda değinilecek olan bu şahsiyetlerin sohbetlerine katılanların hepsi intisap etmemekle beraber dinî hassasiyetlerine uygun bir zemin aradıkları kesindir.

İstanbul'da son dönemde yetişen ve Ali Haydar Efendi ismini taşıyan üç ünlü kişi vardır. Üçü de Osmanlı son dönem hukukçularından olmakla birlikte bunlardan ilki, Büyük Ali Haydar Efendi (ö. 1903) *Usûl-ı Fıkıh* adlı eseriyle tanınır. İkincisi *Mecelle* şerhiyle tanınan Küçük Ali Haydar Efendi'dir (ö. 1935). Üçüncüsü 1901'de İstanbul'da medrese icazetini aldıktan sonra ilmî hayatın her kademesinde hizmet veren Ali Haydar Efendi (ö. 1960) olup 1919'dan sonra bir Nakşî şeyhi olarak irşat hizmeti yürütmüştür. Mürşidi, kabri Bandırma Tekke Camii'nin haziresinde bulunan Ali Rıza Efendi'dir. Cumhuriyet döneminde birçok meslektaşı gibi o da göz hapsinde tutulmuş, vefat ettiğinde hocası Çarşambalı Ahmet Efendi'nin yanına defnedilmesi arzusu yerine getirilmemiştir. İsmail Ağa Camii civarında irşat hizmetlerini yürüten Mahmud (Usta Osmanoğlu) Efendi, onun halifesidir. Ali Haydar Efendi ile Mahmud Efendi'yi tanıştıran zat ise Bandırmalı Ali Öztaylan'dır (ö. 2008).

Mehmed Zahid Kotku, Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi ile Fatma Sultan Dergâhı'nda başlayan ve hadis okuma esası üzerine bina edilen bir yapılanma üzerinden özellikle müderris, kadı, müftü, imam ve hatip gibi din ve eğitim alanında çalışan kimselerden oluşan bir cemaati temsil etmektedir. Gümüşhanevî'den sonra dergâh postunda Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi (1911), Safranbolulu İsmail Necati (1919), Türkçe, Arapça ve Dağıstan dillerinde pek çok eseri bulunan Dağıstanlı Ömer Ziyaüddin Efendi (1920), Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi (1926), Serezli Hasib Efendi (1949), Kazanlı Abdülaziz Bekkine (1952) bulunmuştur.

Mehmed Zahid Kotku (ö. 1980), 1952'de Abdülaziz Bekkine'nin vefatı üzerine Bursa'dan İstanbul'a gelerek önce Zeyrek Ümmügülsüm Camii, 1958'de ise Fatih İskender Paşa Camii imametine geçmiş, vaaz ve hutbeleriyle dinî hayatın mürşitlerinden biri olmuştur. O dönemde sohbetlerine devam eden ve üniversitede okuyan gençlerin bir kısmı 1960'lı yılların sonunda Necmeddin Erbakan'ın (ö. 2011) başkanlığında siyasi bir harekete öncülük etmiştir. Sohbetleri *Tasavvufî Ahlâk* adıyla 5 cilt hâlinde basılmıştır. Başka eserleri de vardır.[8] Kotku'nun vefatından sonra yerine damadı Mahmud Esad Coşan (ö. 2001) geçmiştir. Ankara İlahiyat Fakültesi'nde Türk İslam Edebiyatı dersleri veren M. Esad Coşan, akademik çalışmalarını genelde Hatiboğlu Muhammed, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi Türk mutasavvıfları üzerine yoğunlaştırırken, haftalık, düzenli olarak İstanbul İskenderpaşa Camii'nde hadis dersleri, Eyüp'te Sülemî'nin *Tabakât-ı Sufiye* dersleri, Ankara'da *Kuşeyrî* okumaları yapmış, yurt içinde ve dışında muhtelif kültürel faaliyetlerle muhitinin entelektüel seviyesini yükseltmeye çalışmıştır.

Maraşlı Ahmed Tahir Efendi (ö. 1954), de aslında hukukçu olup Medresetü'l-kudât'ta Ömer Nasuhi Bilmen'le birlikte okumuşlardır. Ahmed Amiş Efendi'ye intisap etmiş, I. Dünya Harbi'nde Kafkas cephesinde bulunmuş, harp sonrasında kadılık ve Beyazıt dersiamlığı yapmış, medreselerin kapatılmasından sonra Ayasofya Camii vaizliği görevini sürdürmüştür. Vaaz ve sohbetlerinde Mevlana'nın *Mesnevî*'si ve *Dîvân-ı Kebîr*'inden beyitler

7 Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *İbnülemin Mahmud Kemal ve Kemâlü'l-Kemâl Bir Eski Zaman Efendisi*, haz. İsmail Kara ve Fatih M. Şeker, İstanbul 2009.

8 Bkz. http://www.iskenderpasa.com/.

okuyup şerh eden Ahmed Tahir Efendi'nin Beyazıt Küllük Kahvehanesi'nde yaptığı sohbetlere Evrenoszade Sami Bey, Mustafa Efendi (Özeren), Hasan Nevres, Miralay Hilmi Şanlıtop, Muzaffer Ozak, Fethi Gemuhluoğlu gibi müritlerinin yanı sıra Babanzade Ahmed Naim Bey, Muhiddin Raif, Neyzen Tevfik, Abdülbaki Gölpınarlı gibi dönemin önemli şahsiyetleriyle üniversite öğrencileri de katılmıştır.[9] Ahmed Tahir Efendi'nin halifesi olan Mustafa Özeren Efendi (ö. 1982), 1911 yılında memleketi Mucur'dan İstanbul'a geldi. 1953 yılında emekli oluncaya kadar Vakıflar Umum Müdürlüğü'nde çalıştı, ardından on beş yıl Vakıflar İstanbul Tasnif başkanlığını yürüttü. Mustafa Efendi Ahmed Amiş Efendi (ö. 1920), Kayserili Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1927) ve Maraşlı Ahmed Tahir Efendi'ye hizmet etmiş, ardından, 1968 yılından vefatına kadar irşat hizmetlerini sürdürmüştür.[10]

1951'de Adana'dan İstanbul'a gelen Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi, Esad Erbilî'nin halifesidir. 1930 yılından beri sessiz ve derinden yürüyen bir cemaatin yavaş yavaş kendini ifade etmeye başlamasının sembol ismidir. Kotku gibi din görevlisi olmadığı için daha çok evinde yürüttüğü sohbetlerle insanların gönül dünyalarını aydınlatmıştır. Kaleme aldığı eserler cemaatin "el kitabı" olmuş, taşradaki sohbetlerin merkezinde bu kitaplar yer almıştır. Vefatından sonra cemaatin büyük bir kısmı Musa Topbaş'a intisap etmiştir. Sohbetleri *Musahabe* adıyla 6 cilt hâlinde basılmıştır. Başka eserleri de vardır.

Tekkeler kapatıldığında Karagümrük Cerrahî Asitanesi'nde şeyh olan Fahrettin Erenden (d. 1886-ö. 1966), tarikat terbiyesini aynı dergâhın şeyhleri olan amcası Yahya Galib Hayatî ve babası Muhammed Rızaeddin Yaşar efendilerden almış, babasının 1912 de irtihalinden sonra Cerrahî Asitanesi postnişinliğine getirilmiştir. Tekke kültürünü yaşatabilmek için mücadele verenlerden biridir. Başta Nureddin Cerrahî olmak üzere tarikatın büyüklerini tanıtan, Cerrahî tekkeleri ile adap ve erkânı hakkında bilgiler ihtiva eden iki ciltlik *Envâr-ı Hazret-i Nûreddin* isimli eseri henüz yayınlanmamıştır. 1940'lı yıllarda söz konusu tekkeyi atölye olarak kullanmak isteyen zihniyete karşı yıllarca mücadele vererek, İstanbul'u Sevenler Cemiyeti'nin de desteğiyle türbe ve tevhithaneyi tamir ettirmiş ve günümüze ulaşmasına vesile olmuştur. Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı yukarıdaki eserinde hilafet verdiği erkek ve kadınların ismini ayrı ayrı belirttiğine göre bu "nehir"in kısmen de olsa derinden derine akıp gittiğini söylemek mümkündür.

Tekke musikisi ve ayinleri konusunda devrinin en önemli ismi olan İbrahim Fahreddin Efendi, tekkelerin kapatılmasından sonra da tasavvuf kültürü ve musikisinin sonraki nesillere aktarılması yönünde büyük çaba sarf ederek Muzaffer Ozak, Safer Dal, Kemal Evren gibi zatların yetişmesinde büyük rol oynamıştır. *Envâr-ı Hz. Nûreddin, Sualnâme, Tarikatnâme* gibi eserler kaleme alan İbrahim Fahreddin Erenden'in Fahrî mahlasıyla yazmış olduğu çok sayıda nutku şerîfi bestelenmiştir.

Fahreddin Efendi'nin yerine geçen Muzaffer Ozak (ö. 1985) Cumhuriyet rejiminin tabularına takılmadan yürüyüşüne devam etmiştir. Bir taraftan Sahaflar şeyhi olması, diğer taraftan musiki ile yakından ilgilenmesi ona farklı bir çevre kazandırmış, cemaatin Avrupa ve Amerika'ya açılmasına, o coğrafyanın sesli zikir meclisleriyle yeniden tanışmasına vesile olmuştur. Kapalıçarşı Camilihan Mescidi'nin Cuma hatipliğini de yürüten Ozak, yayınladığı eserlerde de söz konusu kültüre hizmet etmiştir. Ozak'ın üç ciltlik *İrşad* isimli eserinin yanı sıra başka eserleri de vardır. Muzaffer Efendi'nin halifesi Safer Dal (Safer Baba) da (ö. 1999) aynı yolun yolcusu olmuştur. Günümüzde Cerrahîlik, Karagümrük pîr evinde fonksiyonunu icra etmektedir.

Tekkesiz tasavvuf döneminin etkili isimlerinden biri de Seyyid Abdülhakim Arvasî'dir. O, Anadolu'da birçok kasabada müftülük görevinde bulunduktan sonra 1919'da İstanbul'a gelerek Eyüp Kaşgarî Dergâhı postnişinliğine atanmış, tekkelerin 1925'te kapanmasından sonra da aynı mekânda ikametine ve vaazlarına izin verilmiştir. 1931 yılına kadar İstanbul'un Eyüpsultan, Fatih, Beyazıt, Ayasofya, Bakırköy Zuhuratbaba, Kadıköy Osman Ağa gibi büyük camilerinde resmî ve fahri olarak vaaz vermiş, dinin tasavvuf üzerinden halka ulaşmasına aracılık etmiş, çok sayıda kimseyi etkilemiştir. Beyazıt Camii'nde Kadı Beyzavî tefsirini okutup bitirmiştir. Menemen Hadisesi dolayısıyla tutuklandı, ancak daha sonra serbest bırakıldı. 1943'te tutuklanarak İzmir'e gönderildi, ardından Ankara'ya gitmesine izin verildi ve aynı yıl içinde orada vefat etti. Arapça, Farsça ve Kürtçe bilen ve bu dillerde şiirler yazan Arvasî'nin Nakşibendîlere mahsus rabıtanın nasıl yapılacağını tarif eden *Râbıta-i Şerîfe* (1342/1924) adlı eseri meşhurdur. Arvasî'nin en önemli talebelerinden birisi Necip Fazıl Kısakürek'tir. Necip Fazıl (ö. 1983), Arvasî'ye bağlandıktan sonra tasavvufa yoğun ilgi duymuştur. Onun 1942'den itibaren yayınlamaya başladığı *Büyük Doğu* dergisinde tasavvufi konulara da yer veriliyordu. 1982'de yayınlanan *Batı Tefekkürü ve İslam*

9 Daha fazla bilgi için bk. Nihat Azamat, "Maraşlı Ahmet Tâhir Efendi", *DİA*, XXVIII, 38-39.

10 Bilgi için bk. Abdullah Kucur, "Mustafa Özeren Efendi", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul, c. 10, s. 236-240.

Tasavvufu adlı eseri ise 1960'lı yıllarda bir ramazan ayında teravihten sonra sahur vaktine kadar devam eden üç konferans metninin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. *O ve Ben* isimli eseri ise şeyhi ile kendisi arasındaki bağlılığa vurgu yapmak üzere kaleme alınmıştır. Kısakürek'in tasavvufi konulara sıcak bakmasının daha sonra yetişen gençlik üzerinde müspet etkisi görülmüştür; selefî tavırların ve tasavvufi kültürü küçümseyen bakışların yayılma imkânı bulamamasının sebeplerinden biri olmuştur. Hüseyin Hilmi Işık (ö. 2002) da Abdülhakim Arvasî'nin önde gelen talebelerinden biridir. Arvasî'nin sohbetlerini Necip Fazıl gibi uzun süre takip etmiştir.

Bütün bunlardan başka İstanbul'a farklı sebeplerle gelen ve muhitinde dönemsel olarak etkin olan tarikat şeyhleri de bulunmaktadır. Mesela, 1904 Arhavi doğumlu Sultan Baba (İhsan Tamgüney ö. 1991), Nakşibendiye-i Halidiye'den Dağıstanlı Şeyh Şerafeddin'in yolunu Zeytinburnu'ndaki dergâhında sürdürmüştür. Mevlana Halid Bağdadî'nin önde gelen halifelerinden Osman Siraceddin'in torunlarından Osman Siraceddin Efendi (d. 1896-ö. 1997) ise Bağdat, Kuzey Irak ve İran'da uzun süre tarikatını neşrettikten sonra İstanbul'a gelerek Esenyurt'ta bağlılarına sohbetler yapmış, vefatında da buraya defnedilmiştir.

Akademik Hayatta Tasavvuf Araştırmaları

Fikir ve düşünce hürriyetinin olmadığı toplumlarda devletin bakış tarzı eli kalem tutanları da sınırlamaktadır. Devletin mahkûm ettiği bir kişi ve kuruluş hakkında yazarken akademisyenler kendilerini çok dikkatli bir dil kullanmak zorunda hissetmiştir. Ömer Lütfi Barkan zaviyelerle ilgili belgeleri 1942'de *Vakıflar Dergisi*'nde yayınladı. Abdülbaki Gölpınarlı aynı yıllarda iktisadi hayatın temel teşkilatının fütüvvetnamelerini hazırlamakla meşguldü. Fakat iş hayatının günümüzdeki durumu nasıldı? Marksist ve kapitalist çizgide gidip gelen dünyada biz neredeydik? Nerede olmalıydık? Bizim insanımızın zihniyet yapısı hangisine uygundu? Batı'daki Protestan ahlakıyla bizim görüşümüz uzlaşabilecek miydi? Bu soruların cevabını aramayı da kader, Gümüşhanevî Dergâhı'nda doğmuş olan bir iktisat tarihçisine yükledi: Sabri Ülgener (ö. 1983). Ülgener'in babası İstanbul'un ilk müftüsü Fehmi Ülgener (ö. 1943), dedesi ise Gümüşhanevî tekkesinin üçüncü postnişini Safranbolulu İsmail Necati Efendi idi. Türkiye'nin Weber'i diye tanınan Ülgener iki eserle konuya açıklık getirirken tekke psikolojisinin iş hayatıyla olan rabıtasına da dikkat çekti: *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri: Başlangıcından 18. Asır Sonlarına Kadar Fikir ve Sanat Tarihi Boyunca Akisleri ile Umumi Bir Tahlil Denemesi* (İstanbul 1951) ve *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul 1981).

Konuya sosyal psikoloji ve felsefe açısından yaklaşan Erol Güngör'ün 1982 de yayınlanan eserinin adı *İslam Tasavvufunun Meseleleri*'dir. Gerek Ülgener gerekse Güngör'ün bazı görüş ve değerlendirmelerine itiraz etmek mümkün ise de konunun akademik çevrelerce tartışılmasının önünü açmaları açısından söz konusu eserler önemlidir. Kitabın önsözünden anlaşıldığına göre yazarın 1981'de kaleme aldığı *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* isimli eserinin neşrinden sonra aldığı tenkitlerin başında "tasavvufa yer verilmeyişi" gelmiştir. Bu eksikliği ikinci baskıda bir makale ilavesiyle gidermeyi uygun bulmayan Güngör söz konusu eseri yazmıştır. Özellikle kitabın "Günümüz ve Tasavvuf" başlığını taşıyan son bölümünde konumuzu ilgilendiren tahlil, tenkit ve teklifler yapmıştır. Ruhları kirleten rasyonalizm ile putlaştırılan müspet ilmin sebep olduğu "boşluk" konusunda Güngör şöyle diyor:

Aşk ve imanın bulunmadığı bir cemiyette bu ikisinin ihtiyacı şiddetle duyulacak ve dolayısıyla rasyonalist zihniyetin boş bıraktığı yeri en iyi doldurabilecek bir sistem gelecekti. Hakikatte Türkiye bu ihtiyacı dinden başka şeylerle gidermeyi de denedi. Fakat hiçbir dünyevi inanç veya merasim ne kadar zorlanırsa zorlansın kendi özünde bulunmayan bir maneviyat ihtiyacına cevap veremezdi.

Tasavvufu gündeme taşıyan bir başka akademisyen, Ahmet Yüksel Özemre, Menemen Olayı'ndan beş sene sonra Üsküdar'da doğdu. 1954'te Galatasaray Lisesi'nden, 1957'de İstanbul Üniversitesi Matematik-Fizik Bölümü'nden mezun olan Türkiye'nin ilk atom mühendisi Özemre de (ö. 2008) sırlı dervişlerden biridir. Kırka yakın esere imza atan Özemre'nin *Üsküdar'ın Üç Sırlısı, Kâmil Mürşidin Mirası, Üsküdar'da Bir Attâr Dükkânı, Gel de Çık İşin İçinden* isimli eserleri konumuzla doğrudan ilgilidir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonra 1924'te açılan Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde tasavvuf tarihi dersi olduğu hâlde 1949'da Ankara'da eğitim ve öğretime başlayan ilahiyat fakültesinde bu ders yoktur. 1959'da Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak açılan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde söz konusu ders vardır. Günümüzde ise anabilim dalı olarak tasavvuf tarihinde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimi verilmektedir. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okutulan tasavvuf tarihi, ilgili öğretim üyelerinin yeni eserler

kaleme almalarını teşvik etmiştir. Mahir İz (ö. 1974) ve Selçuk Eraydın (ö. 1995) bu alanda ilk eser verenlerdir.

İlahiyat fakülteleri dışındaki fakültelerde de tasavvuf tarihi araştırılmaktadır. Tekke edebiyatı hususunda çalışmalar yapan Kemal Edip Kürkçüoğlu, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'si üzerine doktora yapan Amil Çelebioğlu, Hacı Bektaş Veli üzerine doçentlik tezi hazırlayan, İstanbul Molla Murad Dergâhı'nda Sülemî'nin *Tabakât*'ını yıllarca sevenlerine okutan Mahmud Esad Coşan bu tür çalışmaların öncülerindendir.

Bununla birlikte akademik hayatta tarikatların aleyhinde bulunan etkili kişiler ve kurumlar da vardı. Özellikle belli bir döneme kadar Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bu yönüyle dikkat çekerler. Genelde Ankara merkezli neşredilen *Hakikat*, *İktibas*, *Kriter* gibi bazı dergiler de tasavvuf kültürüne "neyzen bakışlı" olmuşlardır. Tekke-medrese tartışması güncelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir.

Cumhuriyet döneminde dolaylı olarak tasavvuf kültürüne hizmet eden tarihçi, edebiyatçı, sanat tarihçisi ve mimarları da anmak gerekir. Bu konuda Osmanlı mimarisi ile ilgili kaleme aldığı muhalled eserleriyle altın madalya Ekrem Hakkı Ayverdi'ye aittir. Ayrıca H. Ethem Eldem (ö. 1938), Kâmil Kepecioğlu (ö. 1952), İbnülemin Mahmud Kemal (ö. 1957), Rıfkı Melul Meriç (ö. 1964), Sedat Çetintaş (ö. 1965), Celal Esad Arseven (ö. 1971), Mehmet Zeki Pakalın (ö. 1972), Reşad Ekrem Koçu (ö. 1975), İsmail Hakkı Uzunçarşılı (ö. 1977), İbrahim Hakkı Konyalı (ö. 1984), Cemaleddin S. Revnakoğlu (ö. 1968), Sedat Hakkı Eldem (ö. 1988) gibi isimleri de burada anmak gerekir. Mimar Turgut Cansever (ö. 2009) mimari düzen ile tasavvufi düşünce arasındaki bağı anlattığı gibi, Mimar Baha Tanman da otuz yıldan beri yaptığı çalışmalarla İstanbul tekkelerinin tarihini yeniden yazmıştır. Şinasi Akbatu, Ekrem Işın, Mustafa Özdamar gibi şahsiyetlerin katkısını da unutmamak gerekir. Cumhuriyet döneminde toplanan bu bilgilerin özeti *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde bir araya getirilmiştir. Fuat Köprülü, Agâh Sırrı Levent, A. Hamdi Tanpınar, Nihat Sami Banarlı, Ahmet Kabaklı gibi şahsiyetlerin eserleri tekke ve tasavvuf edebiyatını gündeme taşıdığı gibi Hüseyin Sadeddin Arel, Sadeddin Nüzhet Ergun, Yılmaz Öztuna, Rauf Yekta gibi yazarların kitapları tekke musikisinin hayatiyetini kısmen de olsa sağlamış, bazı bilgilerin kayda geçmesini temin etmiştir.

Akademik araştırmalar açısından değinilmesi gereken önemli bir husus da son kırk yılda tasavvufun temel eserlerinin hemen hepsinin Türkçeye çevrilmiş olmasıdır. Bunlardan bazıları Osmanlılar döneminde çevirileri bulunan, bir kısmı ise ilk defa Türkçeye çevrilen eserlerdir. Batı dillerinde yapılan araştırmaların çevrilmesinde de benzer bir yoğunluk görülmektedir.

1980 Sonrası Tasavvufi Cemaatler ve Medya Etkisi

1946'ya kadar medya demek gazete demekti. O da tek partinin kanatları altındaydı. Radyo bir tane idi, o da devletin ve hükûmetin sesi idi. 1946'dan sonra duyulmaya başlayan farklı sesler farklı gazete ve dergileri besledi. Radyo yine bir tane ve yine devletindi. 1970'li yıllarda televizyon isimli bir alet ortaya çıktı, yine bir tane ve yine devletindi. Bu "tekel" 1990'lı yıllara kadar sürdü. 1983'ten sonra dinî ve tasavvufi yayınlarda, özellikle dergilerde bir canlanma görülmektedir. M. Esad Coşan'ın çıkardığı *İslâm* dergisi bu yolun öncülerindendir. *İslâm* dergisi 2000'li yıllarda yayınına son verdi. 1986'da yayınına başlayan *Altınoluk* dergisi hayatiyetini sürdürüyor. Bazı tasavvufi cemaatler radyo, televizyon, gazete, dergi, yurt, özel okul, finans kurumu, vakıf ve dernek ile "tam teşekküllü" bir güç olurken bazıları bu konularla ilgilenmeyi "yol"un adabına aykırı görmüşlerdir. Tasavvufi cemaatlerin holdingleşmesi ise tenkit alan konuların başında yer almaktadır.

Tasavvufi rengi önde olan dergilerden hâlen yayınlanan veya yayınına ara verenlerin önemli bir kısmını şöyle sıralayabiliriz: *Altınoluk, Arifân, Beyan, Buhara, Çağrışım, Fark, Hakikat, İlim ve İrfan, İnkişaf, İslâm, Keşkül, Kubbealtı Akademi, Reyhan, Semerkand, Somuncu Baba, Sufî Gelenek, Yeni Dünya, Zuhur*.

Medyanın özellikle televizyonun yaygınlaşması seyr u sülûkte yeni "yollar"ı teşvik etmiştir. Göz göze ve diz dize eğitimin yanı sıra "uzaktan kumandalı eğitim" de devreye girmiştir.

Sonuç

Osmanlı döneminde kollarıyla birlikte yirmiden fazla tarikata, üç yüzden fazla tekkeye kucak açan başkent İstanbul, tasavvuf tarihinin en önemli şehirlerinden biridir. Hayatın her alanına nüfuz eden tasavvufi kültürün 1925 öncesinde zor durumda kaldığı zamanlar oldu. Dervişlerin idam edildiği, şeyhlerinin sürgüne gönderildiği tekkelerin -geçici de olsa- kapatıldığı dönemler oldu. Fakat 1925'te yaşadığı celâlî tecelliye benzer bir tavrı hiçbir zaman yaşamadı. Tekkelerin kapanmasıyla birlikte bu eğitim sonlandırılmış, tasavvufi kültürün şah damarı kesilmek istenmiştir. Fakat ana damarı tıkanınca kılcal damarlara yeni fonksiyonlar veren vücut mekanizması gibi İstanbul'da yaşayan insanlar da yeni "yollar" bulmuş ve bu yollarla "menzil-i maksud"a ulaşmaya çalışmışlardır.

Fakat yasak olan bir hareketi seviye kaybına yol açmadan yaşatmak çok zordur. Devletin ceberut yüzüyle karşılaşan dervişler, uzun süre susmuş, daha sonra da işin ehli olanların öbür âleme göç etmelerinden dolayı ortaya çıkan boşluğun problemleriyle yüz yüze gelmişlerdir. İlgili mevzuat ve kanunlar değişmediyse de zamanla demokratik hayatta meydana gelen gelişmelere paralel olarak dinî-tasavvufi hayatın önündeki bazı engeller kalkmıştır. Ancak din ve vicdan hürriyetinin kapıları aralanırken kâmil mürşitlerin adedi de azalmış, istismarcılara büyük fırsatlar doğmuştur. Yaratılışı gereği tasavvufi konulara yatkın olan insanlar temiz kalp sahibi insanlarla karşılaşınca "imanın tadı"nı tatmış, ruhunun ihtiyaçlarını gidermiştir. İstismarcıların eline düşenler ise bir müddet sonra "serab"ın farkına varmış ve sükût-i hayale uğramıştır. 1925'ten beri gündemde olan bir soru sorulmaya devam etmektedir: Tekkeler geçici olarak mı kapatıldı, sürekli olarak mı? Soru şöyle de sorulabilir: Tekkeler ne zaman açılacak? Bunun cevabını net olarak bilmiyoruz.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE

İSTANBUL'DA DİNÎ HAYAT

NECDET SUBAŞI*

Dinî hayatın bir yönü kişisel düzeyde dindarlıkla, dindarlığın farklı boyut ve dereceleriyle ilgiliyken diğer bir yönü de dinsellikle, yani toplumsala yansıyan boyutlarıyla ilgilidir. Esasen toplumsal düzeyde ele alınan dinî hayat dindarlıktan çok, onun sosyolojik görünümlerine vurgu yapan dinselliği hatırlatmaktadır. Bu bağlamda dindarlıktan, kişiselliğe götüren dinî tecrübeler anlaşılırken, dinsellik de başlı başına toplumsallığı ima etmektedir. Dinî hayatın bireysel ve toplumsal temsillerinin toplamda zihniyet yapılarını da etkileyecek bir şekilde işleyen doğasının, sanattan mimariye, insan ilişkilerinden sosyopolitik ve sosyoekonomik bağlamlara kadar uzanan baskın bir vizyon oluşturduğu söylenebilir.

Pek çok kadim şehir gibi İstanbul da gerek İslam öncesi gerekse İslam sonrası varlığında, her zaman dinsel bir gerçeklikle iç içe geçen özellikler taşımaktadır. İster Roma İmparatorluğu'nun geleneksel pagan yapılanmasında isterse Doğu Roma'daki Bizantinist sistemde olsun İstanbul'da her zaman belli bir inanç düzlemiyle organik düzeyde irtibatı olan bir hayat tarzı hükümferma olmuştur. Osmanlı geleneksel şehir hayatında da İstanbul, İslami talep ve beklentiler açısından bir kült şehir olarak tasavvur edilmiştir. Bir taht merkezi olarak İstanbul, gerçekte Osmanlı sosyopolitik ve sosyoekonomik düzeninin temerküz ettiği istisnai bir model şehirdi. Giderek payitaht ve hilafetin birleşik temsili olarak görülen İstanbul, İslami geleneğin toplum ve şehir hayatındaki yansımalarına rahatlıkla ulaşılabilen ortak karakterlere sahipti. Toplumsal hayatın gündelik akışına damgasını vuran, her şeyden önce Osmanlı yönetsel aklını da eşzamanlı bir şekilde yönlendiren İslami referans ağıydı. Bununla birlikte cemaatler, tarikatlar, etnik ya da dinî geleneklerden beslenen farklı kültürel terkipler de şehir hayatının kendine özgü sınırları içinde kendi özgünlüklerini hissettirecek bir hava sergilemekteydiler. Bu bağlamda İslami geleneğin izi sürüldüğünde şehir hayatına ağırlığını veren dinî muhayyilenin iki kaynaktan beslendiği görülür. Birinde, çoğu ilmiyeden gelen seçkinlerin, yani ulemanın ürettiği ve dinin kitabi yorumu etrafında şekillenen dinî hayat, diğerinde de kent dışındaki kırsal yaşamın tabiatının ilzam ettiği ve günlük yaşamın esnekliği içinde yeni terkiplerle pratiğe aktarılan din anlayışları yer almaktadır. Ulemanın sistematik din vurgusu belli bir usul ve yöntem anlayışı ile kayıtlıyken, toplumsal muhayyilenin ortaya koyduğu dinsellik ise genel anlamda ulemanın rehberliğini kabul etmekle birlikte, içine kendi zihniyet özelliklerinin de dâhil olduğu bir tür halk İslamlığı tarzında işlemekteydi.

Ne var ki klasik Osmanlı İstanbul'unu belirleyen terkip, gerek Osmanlı modernleşmesi gerekse Cumhuriyet'in laikleştirici/sekülerleştirici modernleşme politikalarıyla ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Osmanlı İstanbul'unda belli bir dil, hafıza ve takdim içinde varlığını sürdüren dinî hayat, Türk modernleşmesinin birbirinden farklı etapları arasında ciddi krizlerle karşı karşıya kalmış ve yine bu krizlerden beslenerek ürettiği kargaşalar içinde, hem dinsel söylem ve temsiller hem de dindarlığı inşa eden inanç ve değer haritaları derin müdahalelere maruz kalmıştır.

Cumhuriyet kurulurken İstanbul, payitahtı ve hilafeti temsil eden bir şehir sıfatıyla sahip olduğu karizmatik ağırlığına rağmen, gözden çıkarılmaya razı olunmuş bir gelenek abidesi olarak dikkat çekmekteydi. Yeni rejimin değerler haritası içinde İstanbul imgesi saltanat, hilafet ve diğer eski rejim müktesebatının temsili olarak görülmekteydi. Şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde İstanbul'un ağırlığını yok saymak hiçbir siyasi figür için makul bir tercih değildi. Ancak söz konusu olan İstanbul üzerinden eski rejimle ilgili çağrışımların üstünü örtmek, geçmişe yönelik ilgileri gölgelemekti. "Laiklik fırtınası"na[1] bağlı olarak İstanbul'un bir yandan geleneksel terkipten beslenen dinî hayatını gözden

* Diyanet İşleri Başkanlığı

1 İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, İstanbul 2002, s. 173.



1- Yeni Valide Camii'nin önünde abdest alanlar, XX. yüzyılın başları

geçirmesi ve yeni rejimin telkin ve direktiflerini dikkate alarak yeniden biçimlendirmesi, bir yandan da garip bir şekilde Anadolu'ya mahkûm olan tarihsel kimliğini güncellemesi ve rasyonalize etmesi gerekiyordu. Bu bağlamda İstanbul'un sık sık yeni rejimin değerlerine tam bir sadakat içinde âdeta kendini ispatlamaya ve modern beklentilere teminat vermeye davet edilmesi mevcut değişimin yönünü açığa çıkarmada elverişli bir nokta olarak değerlendirilebilir.[2]

Bu konuda İstanbul, başka şehirlerden daha derin ve köklü bir şekilde yeni rejime sadakat duygusunu izhar etmeye zorlanmıştır. Bir imparatorluk merkezi olarak İstanbul'un kentsel karizmasından beslenen kadim özgüvenin, Ankara gibi yeni rejimin hissiyatını yansıtacak bir merkez karşısında ciddi düzeyde zayıflamasını önlemek için en başta dinî görünürlüğünün bir tehdit algılaması yaratmasına karşı önlem alması gerekecektir.[3] Tek tek her bir müminin iç dünyasında mayalanan dinî duyguların aleniyet kazanması, zihniyet yapılarından başlayarak; hayata, sokağa, mahalleye ve adabımuaşerete yansıması belki de ilk kez bu süreçte hassas bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Kabaca bu içsel duygu ve yönelimlerin, kişisellikle sınırlı tutulduğu müddetçe sorun olmaktan çıkabileceği ima edilmektedir. Böylece dinselliğin gündelik hayatı bütün boyutlarıyla sarmalayan yapısı yeni dönemle birlikte önce parçalanacak ve sonrasında da ortaya çıkan boşlukların laik beklentilerle

2 "İstiklal Savaşı sayesinde ulus devlet formülünün kesin ve nihai bir zafer kazanması, kenti, kendisini yeni ve bilinmedik bir oyunun kurallarına göre yeniden tanımlama ihtiyacı içine soktu. Yarı gönüllü bir biçimde, yeni rejimin ölçütlerine uyma ve "arınma" sürecine giren İstanbul, otuz yıl süreyle yarı koma hâlinde bir durgunluk yaşadıktan sonra, ülkenin toplumsal ve ekonomik dengelerindeki ağırlığını -intikam alırcasına- alabildiğine artırarak, yeni ulusal düzenle uyum sağlamasının meyvelerini nihayet devşirmeye başlayacaktı. Bu hayata dönüş öyle şiddetli olacaktı ki kent bir süre sonra 1980'lerin ve 1990'ların o kaotik ve kontrolden çıkmış metropolü olmaya doğru evrilecekti." E. Eldem, "İstanbul: İmparatorluk Payitahtından Periferileşmiş Bir Başkente", *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti*, ed. Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters, çev. Sermet Yalçın, İstanbul 2000, s. 230.

3 Örneğin Türkçe ezan ve hutbe gibi reformist düzenlemelerde İstanbul pilot bölge olarak seçilmişti. Krş. Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar,* s. 170.



2- Dolmabahçe Sarayı'nda ezanın Türkçe okunması münasebetiyle tertip edilen merasim (İBB, Atatürk Kitaplığı)

uyumlu formlarla doldurulması beklenecektir. İstanbul gibi kozmopolit çeşitliliğe her zaman açık ve farklı olanı tolere etme kapasitesi oldukça yüksek olan bir şehirde, artık söz konusu olan özgün bir değişimdir.[4] Dinselliği Osmanlı geleneğine bağlı olarak içselleştiren, özel ve kamusal alanda dinin yaygın tesirini aynı özenle yöneten bir muhayyile bundan böyle esaslı bir dönüşümle karşı karşıya gelecektir. Bu durum, ilerleyen süreçlerde dinselliği seremoniye hapseden, dinî talep ve beklentileri sürekli sorgulayan ya da gözden düşüren, dış dünyanın laikleştirici etkisiyle uzlaşan ve sık karşılaşıldığı şekliyle din dilini de bu mecra üzerinden kurmaya çalışan bir stratejiyle yer değiştirecektir.

Osmanlı hinterlandında meydana gelen siyasal ve kültürel düzeydeki parçalanmayı izleyen süreçlerde İslam coğrafyası pek çok noktada irili ufaklı ulus devletlere ayrılmıştır. Karmaşık uluslararası siyaset döngüsü içinde İstanbul, Osmanlı bakiyesi bir merkez olarak yeni Cumhuriyet rejimi içindeki yerini almıştır. Şehrin Türk modernleşme serüveni içindeki yeni pozisyonunda her zaman eski rejime sadakat hissi uyandıracak bir direnç noktası aranmıştır. Bu fazlasıyla yanıltıcı korkuya hâkim olan fikrî zaaf, İstanbul'un Türk modernleşmesinin erken dönem ataklarındaki yerini ihmal etmekten kaynaklanmaktadır. Gerçekten de İstanbul merkezli modernleşme süreçlerinde Batı'yla kurulan ilişkilerde atılan hemen her adımda, şehrin istisnai dindarlığının öne çıkardığı temel hassasiyet, çoklukla meşruiyet arayışıyla sınırlı olmuştur. Dar çerçevede 31 Mart Olayı (13 Nisan 1909) gibi sıkı dinsellik iddialarıyla kendini sunumlayan itiraz kalıpları bir yana bırakılırsa şehrin dinî hayatına damgasını vuran her zaman sükûnet ve itidal olmuştur. Bu itidalin Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak buradaki önemli bir farka da dikkat edilmelidir. Osmanlı İstanbul'unda sükûnet ve itidal, bir gündelik hayat pratiği olarak, dini

4 Edhem Eldem, "Batılılaşma, Modernleşme ve Kozmopolitizm: 19. Yüzyıl Sonu ve 20. Yüzyıl Başında İstanbul", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi*, ed. Zeynep Rona, İstanbul 1993, s. 12-26.



3- Dolmabahçe'de düzenlenen Kur'an-ı Kerim ve ezanın Türkçe okunma merasimi (İBB, Atatürk Kitaplığı)

bütünlük iddiasıyla devlet tarafından tahkim edilirken bu durum, Cumhuriyet'le birlikte eski zaman nostaljisinden beslenmekte ve yeni itidal çağrılarına daha çok sivil kaygılar ya da korku siyaseti ağırlığını koymaktadır.

İstanbul'un dinî hayatı, yeni döneme yorgun ve tedirgin, hatta karmaşık hâletiruhiyelere savrulmuş bir şekilde girmiştir. Klasik Osmanlı münderecatında gündelik hayatın olmazsa olmazları arasında yer alan tarikatlar, Ahî ve lonca birlikleri, semt ve mahalle örgütlenmeleri ve nihayet imam merkezli cemaat yapılanmalarının güçlendirdiği toplumsal yapı, yeni düzenlemelerle altüst edilmiş ve bütün bunlar dinî ve sosyal işlevlerinden uzaklaştırılmıştır. Geçmişi, tabiri caizse eskileri hatırlatan bir anıt mezara dönüştüren bu tasarım içinde İstanbul; kendi ruhunu, yaşam stilini ve gelecek tahayyülünü inşa etme konusunda bir hayli engelle(meyle) karşı karşıya gelmiştir.

Cumhuriyet'in toplumsal hayatı çepeçevre kuşatma iddiası taşıyan tanzim projesi, inkılapçı bir dizi kanun eşliğinde hayata geçirilmiştir. Toplumsal yapının en temel bileşenlerini dönüştürerek gündelik hayatın hemen her noktasını zapturapt altına almayı önceleyen bu projenin öne çıkan hedefi, ideal bir gelişmişlik durumu olarak kabul edilen "muasır medeniyet seviyesi"ne erişmek ve bunu gerçekleştirmek için de belli periyotlarla içeriklendirilecek bir şekilde kavramın normatif tanımlarını zorlayan bir laikliği ve sekülerleşmeyi sağlamaktır. Din alanı bu bağlamda değişimden en çok etkilenecek yapı olacaktır. Osmanlı evreninde sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamın hemen her alanında dinî meşruiyet çizgisinde işleyen zihniyet dünyası artık yeni dönemde bir hayli daralacak ve fazlasıyla ikirciklendirilmiş yeni hâlleriyle hayat, esaslı bir şekilde dönüşüme zorlanacaktır. Semt ve mahalle ölçeğinde dinsel itibar göstergesi olarak imam etrafında şekillenen dinî hayat,[5] Cumhuriyet'in yeni kabulleri, telkin ve teşvikleri eşliğinde kamusal görünürlüğünü kaybedecek

5 İmamın gelenek içindeki yerleşik rolleri için bkz. Uğur Göktaş, "Mahalle İmamı", *DBİst.A*, V, 240-241.



4- Sultanahmet Camii'nde, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe okunması münasebetiyle yapılan merasim, 1932 (İBB, Atatürk Kitaplığı)

ve böylelikle dinsel olanın yeni istinatgâhı müminlerin vicdanı ve resmî ibadethaneler olacaktır.[6]

Başta Harf İnkılabı olmak üzere, hilafetin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe sokulması, şapka dâhil kılık ve kıyafet alanındaki düzenlemeler, tekke ve zaviyelerin kapatılması, dinsel statü göstergelerinin hiçbir şekilde kullanılmaması ve Medeni Kanun'un yürürlüğe girmesi gibi operasyonel tedbir ve müdahalelerin, mevcut toplumsal yapıyı geleneksel dinî tercih ve yönelimlerden vazgeçmesi hususunda bir hayli sıkıştırdığı, nihayet bütün bu hengâmede işleyen sürecin, gerçeklik dünyasını hem yatay hem de dikey bağlamlarda dönüştürmeyi hedeflediği açıktır.[7]

Modern Cumhuriyet'le birlikte, öncelikli olarak dinî hayatın şeriat temelli yasalarla ilişkilendirilmesine son verilmiştir. Şeriatın kısmen lağvedilmesi şeklinde okunabilecek bu değişimin asıl mecrası dinî bağlamda ele alınabilecek hemen her şeyin artık bundan böyle hiç de dinî sayılmayacak bir taksimata maruz kalacağıdır. Dinin gelenek içindeki kuşatıcı/kapsayıcı rolünü otoriter bir şekilde bastırmayı hedefleyen bu düzenlemelerle, hayatın bizatihi dünyevileştirilmesi beklenmektedir. Ne var ki Cumhuriyet kadrolarının ilerlemeci/pozitivist dünya görüşünün teorik kabulleri uyarınca dinsel olanın gözden düşürülmesine ya da mevcut bakiyenin bir şekilde tasfiye edilmesine yönelik müdahalelerinin

6 Şerif Mardin, yeni rejimin, bütün çabalarına rağmen dinin varlığını Cumhuriyet döneminde de sürdürmeyi başardığını ifade ederek bu sürekliliğin üç odak noktası olduğuna işaret eder: Kültür muhafazakârlığı, tarikatlar ve dinî modern toplumlarla bağdaştıracak aynı zamanda onu yeniden canlandırmayı hedefleyen akımlar. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İstanbul 1993, s. 30-31.

7 Howard A. Reed, "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik,* der. Davut Dursun, İstanbul 1995, s. 91-127.



5- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe olarak Hafız Yaşar Okur tarafından okunması, 22 Ocak 1932 (İBB, Atatürk Kitaplığı)

uygulamadaki sonuçları çoğu zaman umulduğu gibi gerçekleşmemiştir.

Dinin, dile, kültüre, bilgi ve değer üretimine, sanat ve estetiğe, adabımuaşerete vs. toplumsal hayatın her türden bölümlerine dâhil olarak ortaya çıkardığı enerji siyasetten ekonomiye, asayişten dünya tasavvuruna kadar hemen her alanda kendi içinde bütünlüklü bir yaşama stili üretmek iddiasında olmuştur. Cumhuriyet seçkinlerinin öncülüğünde gerçekleştirilen modernleşme girişimi, söz konusu enerjiyi işlevsiz bir hâle dönüştürmüştür. Bu bağlamda genelde halk, dinsel talep ve beklentileriyle kurdukları ilişkilerini daha çok içe çekilme stratejisiyle sürdürmeyi tercih etmiştir.

Erken dönem modernleşme süreçlerinin sınır tanımaz etkileri özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında derin kaygı ve teessürlerle karşılanmıştır. Yahya Kemal, modern sosyal düzen tesisinin İstanbul özelindeki yansımaları üzerinde dururken, ortaya çıkan görüntülerin gerçek bir köksüzlük arayışından kaynaklandığını vurgular.[8] Ne yazık ki modernleşme dalgası içinde İstanbul'da artık "ezansız semtler"den söz etmek hiç de sürpriz olmayacaktır, hatta yeni nesil gençlerin aidiyet kanalları arasında din, geleneksel merkezî muhitlerden uzaklaşıldıkça belki de bundan böyle kendine hiçbir yer bulamayacaktır.[9]

8 Onun "Aziz İstanbul"unda din, kültürel ve geleneksel bakiyenin en önemli referans noktasıydı. Yahya Kemal, erken dönem Türk modernleşmesinin dinî hayat ve zihniyet dünyasında yarattığı kargaşa ve gerilimleri kaleme aldığı *Aziz İstanbul* adlı eserinde, "Türk İstanbul"unun dinden ve dinî duygulardan yalıtılmaya çalışıldığını esefle kaydeder: "Biz ki minareler ve ağaçlar arasında ezan seslerini işiterek büyüdük. O mübarek muhitten çok sonra ayrıldık, biz böyle bir sabah namazında anne millete tekrar dönebiliriz. Fakat minaresiz ve ezansız semtlerde doğan, Frenk terbiyesiyle yetişen Türk çocukları dönecekleri yeri hatırlayamayacaklardır." Yahya Kemal Beyatlı, *Aziz İstanbul*, İstanbul 1964, s. 124.

9 Osman Yüksel Serdengeçti, *Mabetsiz Şehir,* İstanbul 1949; Eşref Edib Fergan, *Kara Kitab -Milleti Nasıl Aldattılar? Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?*, İstanbul 1967.



6- Ayasofya Camii'nde Kur'an-ı Kerim'in Türkçe okunması (İBB, Atatürk Kitaplığı)



7- Devrin ünlü müezzin ve hafızları Ayasofya Camii'nde Türkçe Kur'an-ı Kerim ve Mevlid okurken (İBB, Atatürk Kitaplığı)

Nitekim benzer bir şekilde kişisel tanıklıklarının izinde çocukluk dünyasının gözlemlerine yer veren Orhan Pamuk da İstanbul adlı eserinde din konusuna müstakil bir yer ayırır ve yetiştiği muhitin kültürel ikliminde mevcut olan din algısını tasvir eder. Pamuk'un içinde geliştiği ortam, Yahya Kemal'in "dinî hava"dan arındırılmış "steril bölgeler" vurgusuna tekabül etmektedir. Öyle ki onun çocukluk evreninde Allah imgesi, "yüzü belirsiz, aşırı yaşlı, yoksullarla ilgili ve beyaz çarşaflar içinde çok muhterem bir kadın görüntüsüydü."[10]

Böylece çağdaş İstanbul'dan söz edildiği her seferinde artık belli bir dinî bütünlükten çok, parçalı zihniyet yapılarına fırsat veren, kültürel ve dinsel bölünmelerle çeşitlenen yeni ayrışma noktalarından söz etmek daha uygun olacaktır. Bir zihniyet ve kültür dünyasından başka bir dünyaya geçişi hissettiren bu gidiş gelişler arasında İstanbul'un geleneksel silüeti kadar manevi yapısının da ciddi kırılmalarla karşı karşıya geldiğini belirtmek gerekir. Bu ayrışmalar da sonuçta Üsküdar, Fatih gibi bölgelerde temerküz eden dinî hassasiyete karşılık Harbiye ve Nişantaşı gibi bölgelerde canlılık kazanan seküler farkındalıklar, İstanbul'un bundan böyle istikametinin ne yönde olması gerektiği konusunda yer yer siyasallaşan ilgilerle derinleşen, kaotik bir rekabete sürüklenmektedir.[11] Bu bağlamda mütedeyyin kitle için "Fatih'in İstanbul"u[12] olarak resmedilecek olan şehir, seküler söylemleri gündelik hayatla buluşturma azminde olanlar için de kozmopolitan bir kent arzusuyla kurgulanacaktır. Her hâlükârda bu ayrışmanın bir şekilde ortasını bulmaya çalışan bir dalga, 1960'lı yıllarda gittikçe şiddetlenen yeni bir kimlik arayışı içinde güçlü göç dalgalarıyla yer yer arabesk yer yer de melez sayılabilecek kimlik repertuvarlarına ev sahipliği yapacaktır.[13]

Cumhuriyet'le birlikte sıradan her bir vatandaşın eski rejimin bakiyesi sayılabilecek referans setleriyle kendi kişisel dünyası arasına açıkça bir mesafe koyması istenmiştir. Devlet, hayata geçirdiği yeni yaptırım düzenekleri ve yeni meşruiyet kalıplarıyla toplum için iyi, güzel ve doğru olanın ne olduğu konusunda yönlendirici hatta belirleyici olmuştur. Modern eğitim müfredatının ideal bir gelecek tasarımının temel kaynağı olarak tüm eğitim kurumlarında hayata geçirilmesiyle birlikte, gündelik hayatın her bölümü, bir şekilde yeni ideolojik havsalanın gerekliliklerine bağlı olarak biçimlendirilmeye başlanacaktır. Uzun vadede bu düzenlemenin başta din algıları olmak üzere toplumun kültürel ve geleneksel müktesebatının da gözden geçirilmesini amaçlayacak, bir şekilde farklı bir istikamete yöneleceği söylenebilir. Mevcut durum hayatın dinden arındırılmasından, belli bir yorumdan arındırılmasına kadar değişik şekillerde okunup yorumlanabilecek uygulama adımlarıyla karşı karşıya gelmiştir.

10 Krş. Orhan Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir,* İstanbul 2003, s. 169. Ona göre "dinin, Allah'ın varlığı, kitapları, kuralları ve peygamberleri aracılığıyla dünya işlerine ve vicdanımıza seslenen bir faaliyet olmaktan çok aşağı sınıfların çaresizlikleri yüzünden ilgilendikleri birtakım tuhaf ve kimi zaman eğlenceli kurallara indirgenmesi, onun Batı ile Doğu arasında tuhaf bir müzik ve mantıkla gidip gelen bizim günlük hayatımıza kabulünü kolaylaştırıyordu." Pamuk, *İstanbul,* s. 173.

11 Krş. Peyami Safa, *Fatih-Harbiye,* İstanbul 1999; Ahmet Yüksel Özemre, "Çocukluğumun ve Gençliğimin Üsküdar'ı (1935-1955)", *İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 1997, c. 3, s. 219-236.

12 Tanıl Bora, "Fatih'in İstanbulu - Siyasal İslâm'ın 'Alternatif Küresel Şehir' Hayalleri", *İstanbul Küresel ile Yerel arasında*, ed. Çağlar Keyder, çev. Sungur Savran, İstanbul 2000, s. 60-77.

13 Ali Bulaç, *Din, Kent ve Cemaat,* İstanbul 2007; Cemile Burcu Kartal, "Değişen İktidar İlişkileri İçinde İki Kentin Dönüşümü: İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e: Payitaht İstanbul'dan Makarr-ı Hükümet Ankara'ya (Dönem Basınına Yansıyan Tartışmalarla 1920-1940)", doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.

İSTANBUL'DA CAFERÎLER

ABDÜLKADİR YELER*

Caferî mezhebi, tarihî süreç içerisinde birkaç farklı kola ayrılan Şia'nın en geniş koludur ve hatta günümüzde Şia denildiğinde doğrudan Caferîlik kastedilmektedir. Fıkıh görüşlerini Cafer es-Sadık'a dayandırdıkları için Caferîlik olarak adlandırılan mezhebe, -imamlara inanmayı mezhebin esaslarından kabul ettikleri için- "İmamiyye" ve on iki imamı kabul ettiklerinden dolayı da Arapçada on iki anlamına gelen "İsna-aşeriyye" de denilir. Türkiye'de yaşayan mezhep mensupları diğer isimlerden ziyade Caferî ismiyle anıldıkları için bu çalışmada da Caferî isminin kullanılması tercih edilmiştir. İstanbul'da birkaç asırlık geçmişi olan Caferîler, bir taraftan İstanbul'un kuşatıcı ruhundan beslenmiş, diğer taraftan da İstanbul'a kendi izlerini bırakarak bugünkü kültürel mirasın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Osmanlıların son dönemi, Caferîlerin İstanbul'daki varlığı açısından dikkate değer bir dönemi ifade etmektedir. Osmanlılar ile İran arasında asırlardır sulh politikasının devam ettirilmesi, Osmanlıların hâkim olduğu bölgelerde İranlıların başta ticaret olmak üzere, çeşitli faaliyetlerde bulunmalarına imkân tanımıştır. Asya'nın Avrupa'ya bağlandığı nokta olan İstanbul, 1700'lü yıllardan itibaren İranlı tüccarların ilgisine muhatap olmuş ve bu ilgi neticesinde 1800'lü yıllardan itibaren çok sayıda İranlı tüccar İstanbul'a yerleşmiştir.[1] Tüccarların bir kısmı Üsküdar'da, önemli bir kısmı da suriçi ve çevresinde bulunan hanlarda ticari faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Günümüzde hâlâ ticaretin önemli merkezlerinden olan Mahmutpaşa'da bulunan Valide Han, İranlı tüccarların İran'dan getirdikleri malları Avrupa'ya pazarladıkları önemli bir merkezdir. Her yıl, başta muharrem ayındaki aşure etkinlikleri olmak üzere çeşitli zamanlarda ülke gündemine gelen Caferîlerin, İstanbul'da yoğunlaşmaları, 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'nin batısındaki sanayi kentlerine yapılan göçlerle başlamıştır. Bu, Caferîlerin İstanbul'daki varlığı açısından yeni bir dönemi ifade eder. Öteden beri Doğu Anadolu bölgesinde bulunan Kars, Iğdır ve bu şehirlerin bazı ilçe ve köylerinde yaşayan Caferîler, sanayi kentlerine göç etmeye başlamışlar ve 1990'lı yıllara kadar devam eden göçlerin ardından İstanbul, Caferîlerin en yoğun yerleştiği il olmuştur. Osmanlı döneminde İstanbul'da varlık alanı oluşturan Caferîlerin büyük çoğunluğu İran vatandaşıydı. Bu sebeple Caferîlerin devletle olan ilişkileri de İran elçiliği tarafından yürütülmüştür. Doğu Anadolu'dan göçlerle İstanbul'a gelen Caferîler ise Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıdır. Bu farklılık, Caferîlerin devlet kurumlarıyla olan ilişkilerine yansımış ve İstanbul'un yeni Caferîleri, devlet kurumlarıyla başka bir ülkenin elçiliği üzerinden değil, doğrudan ülkenin vatandaşı olarak iletişime geçmiştir. İstanbul'a ilk gelen sınırlı sayıdaki Caferî aile, Balat, Karagümrük ve Kasımpaşa gibi merkezî bölgelere yerleşmişlerdir. Sonraki yıllarda gelenler ise, arsaların ucuzluğu ve yaşam şartlarının kolaylığını dikkate alarak başta Halkalı olmak üzere, Zeytinburnu, Bahçelievler ve Bağcılar gibi bölgelere yerleşmişler ve bir süre sonra bu bölgeler, Caferîlerin toplu yaşadıkları yerler olmuştur.



1 1851 yılının başında Dersaadet, Üsküdar ve Beşiktaş'ta bulunan İranlıların kayıtlı olduğu defterin iki sayfası (BOA, İ.HR, nr. 74/3603)



2 İstanbul Üsküdar'daki İranlılar Mezarlığı'nın eski hâlini yansıtan bir albüm (İBB, Encümen Arşivi)

Günümüzde İstanbul'un birçok farklı bölgesinde küçük topluluklar hâlinde Caferî bulunmakla birlikte; Halkalı (Küçükçekmece), Haznedar (Bahçelievler), Fevzi Çakmak Mahallesi (Bağcılar) ve Kayışdağı (Kadıköy) Caferîlerin en yoğun olduğu bölgelerdir.

Caferîlerin hem Türkiye genelindeki hem de İstanbul'daki nüfusları hakkında resmî bir veri yoktur ve bu konuda verilen rakamlar tahminlere dayanmaktadır. Nüfus sayımlarında kişilere mezhepleri sorulmadığı için bu konuda net bir veriye ulaşmak da oldukça zor gözükmektedir. Buna mukabil,

* İstanbul Üniversitesi

1 1851 yılında yapılan bir yoklamada İstanbul'un farklı bölgelerinde yaşayan ve ticaretle uğraşan 243 İranlı tüccar tespit edilmiştir (bkz. BOA, İ.HR, 74/3603).



8- Eyüp Sultan Camii'nin avlusu

Rejim karşıtı hareketler sadedinde değerlendirilirken kimi itiraz ve muhalefet hareketlerinin dinsel bir gramere bağlı bir şekilde işleme ihtimali, hiç kuşkusuz Cumhuriyet yönetiminin her zaman çekindiği bir korku ve tedirginliğin de kaynağıydı. Bu bağlamda eski bir medeniyet perspektifinde kalınarak kendi dinî hayatını kurumsallaştıran bir şehrin yeni dönemde de sürdürebilmeyi ve canlı tutmayı arzu edebileceği pek çok şeyin hiçbir yasal teminatı kalmamıştır. Bu nedenle İstanbul'un bundan böyle ciddi bir şekilde medeniyet eksenli bir fukaralık yaşaması pek tabiidir. Osmanlı modernleşme etaplarında yeni sınıf seçkinlerin, çoklukla dinî hayatı ve dindarlığı bir şekilde küçümseyen tavrı, bundan böyle devlet nazarında önemseneceği uygun bir vasatı bulmuş olacaktır.

Cumhuriyet'in 80 yılı aşkın tarihi dikkate alındığında, dinî hayatın değişik veçhelerde somutlaşan göstergeleri önemli ölçüde modernleşmeci siyasi tavır, tasavvur ve tasarruflardan beslenmiştir. Değişen dünya şartları ve siyasi düzlemde dinsel olanla kurulan ilişki, Cumhuriyet Türkiye'sinde sert/otoriter modernleşme ortamında içe kapanan, demokratik çoğulculuğu önemseyen, politik koşullarda ise açıkça serpilip gelişme istidadı gösteren yapı ve görüntülerle yer değiştirmiştir.

En başta tarikatların Osmanlı toplumundaki fonksiyonelliğinin yeni dönemde kaybolması ciddi bir boşluk yaratmıştır. Oysa İstanbul'un İslami açıdan yeniden kurulmasında tarikatların oynadığı rol emsalsizdi.[14] Devlet ve toplum arasındaki geçişliliği sağlamakla kalmayıp aynı zamanda ulema rehberliğindeki İslami yorum tekelinin de geniş halk yığınları nezdinde kırılmasına öncülük eden tarikatlar, mütedeyyin dindarlığın limitlerini belirlemede çoklukla etkili olmuştur. Bu müesseseleri, gündelik hayatın sosyokültürel ve siyasi dokusu üzerinde aktif rol üstlenmiş, dışa dönük birer denetleme mekanizması olarak değerlendirmek pekâlâ mümkündür.[15]

Osmanlı geleneği içinde dinî hayatın deveran ettiği ana mekânlardan olan tekkelerin kapatılması ve özgün yorum ve pratikleriyle, inanç ve ibadetin farklı

14 Halil İnalcık, "İstanbul: Bir İslâm Şehri", çev. İbrahim Kalın, *İTED,* 1995, c. 9, s. 246.

15 Ekrem Işın, "Tarikatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi Üzerine Bazı Notlar", *İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul, 1997, c. 3, s. 223.

Caferîlerin toplu hâlde yaşadıkları bölgeler ve toplumun büyük kesiminin katılım sağladığı aşure matemleri, faydalı bir gözlem alanı olarak değerlendirilebilir.
Caferî mezhebinde başta namaz olmak üzere, bazı ibadetler Sünnî mezheplere göre oldukça farklılık arz eder. Bu sebeple, Caferîler için gittikleri her yeni yerleşim bölgesi kendilerine ait bir cami ihtiyacını doğurmaktadır. Bu ihtiyacın doğal bir sonucu olarak, Caferîlerin İstanbul'daki kurumsallaşmaları hem Osmanlı döneminde hem de günümüzde cami merkezli olmuştur.
XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul'a yerleşmeye başlayan ve büyük çoğunluğu ticaretle uğraşan İranlı Caferîlerin sayıları sonraki yıllarda giderek artmıştır. Bir topluluk hâline geldiklerinde ise, kendi mezheplerinin esasları gereğince ibadetlerini yapabilmek için Osmanlı idaresinden talepte bulunmuşlar ve talepleri dikkate alınarak kendilerine mescit, mezarlık, gasilhane vb. bazı kurumlar tahsis edilmiştir.
İstanbul'daki ticari hayatın önemli merkezlerinden olan Mahmutpaşa'da bulunan Valide Han, İranlı tüccarların merkezi konumundadır. Hanın içerisinde bulunan mescit de talepleri üzerine İranlılara tahsis edilmiştir. Günümüzde, İranlılar Camii ve Valide Han Camii olarak bilinen bu mescit, öteden beri Caferîlerin İstanbul'daki en önemli merkezlerindendir. 1979 yılında İran'da gerçekleşen İslam Devrimi, camiye ayrı bir önem katmıştır. Başta üniversite öğrencileri olmak üzere, devrime sempati duyan kesimler bu camiyi sık sık ziyaret etmeye başlamışlar ve cami, devrimin İstanbul'daki kürsüsü olarak algılanmaya başlamıştır. Sonraki yıllarda caminin amacı dışında kullanıldığı gerekçesiyle devlet denetimi artırılsa da, herhangi bir yaptırım olmamıştır. Hâlen ibadete açık olan cami, Türkiye Caferîlerinden ziyade İranlı Caferîler tarafından tercih edilmektedir.



3- Üsküdar'daki İranlılar mezarlığının genel görünümü

İranlı Caferîlerin İstanbul'daki bir diğer önemli merkezi de, Üsküdar'da bulunan Karacaahmet Mezarlığı içerisindeki İranlılar Mezarlığı ve aynı mezarlığın içerisindeki Seyyit Ahmet Deresi Mescidi'dir. XIX. yüzyılın ortalarında İranlı Caferîlere tahsis edilen bu mezarlığın içinde aynı tarihlerde gasilhane ve mezkûr mescit inşa edilmiştir. Mezarlığa o tarihlerden beri, İranlı Caferîler defnedilmiştir. Hatta Caferîlerin önemli müelliflerinden olan Abdülbaki Gölpınarlı ve Caferî bir aileden gelen sanatçı Cem Karaca da bu mezarlıkta medfundur. Günümüzde İranlılar Mezarlığı olarak bilinen bu mezarlık, genellikle İranlı Caferîler tarafından tercih edilmektedir. İstanbul'un farklı bölgelerinde yaşayan Türkiye Caferîleri, bulundukları bölgelerdeki mezarlıklara defnedilmektedirler ve Türkiye Caferîleri ile Sünnîleri arasında mezarlık ayrımı söz konusu değildir.
Doğu Anadolu'dan göçlerle gelen Caferîler de, İranlı Caferîler gibi cami etrafında kurumsallaşmayı tercih etmişlerdir. İstanbul'a ilk gelen Caferîler, Valide Han Camii'ne yakın olan Balat, Kasımpaşa gibi bölgelere yerleşmişler ve Cuma namazlarını Valide Han Camii'nde kılmışlardır. 1970'li yılların sonunda Halkalı'da belirli bir nüfus oranına ulaşan Caferîler, kendi camilerini inşa etmeye koyulmuşlar ve Zeynebiyye adı verilen cami 1981 yılında ibadete açılmıştır. Cami ibadete açıldıktan sonra İstanbul'un diğer bölgelerinde bulunan Caferîler de Halkalı'ya taşınmışlar ve netice itibarıyla Halkalı, Caferîlerin İstanbul'da en yoğun olduğu bölge, Zeynebiyye Camii de Caferîlerin en önemli merkezi hâline gelmiştir.
İstanbul'un diğer bölgelerine yerleşen Caferîler de ilk fırsatta kendi camilerini inşa etmişlerdir. Günümüzde İstanbul'da bir kısmı büyük, bir kısmı da küçük mescitler şeklinde 35-40 civarında Caferî cami bulunmaktadır. Bağcılar Fevzi Çakmak Mahallesi'ndeki İmam Ali Camii, Bahçelievler Haznedar'daki Merkez



9- Ramazan davulcusu (İBB, Kültür A.Ş.)

biçim ve renklerini koruyan tarikatların illegal sayılması, İslam'la olan ilişkisini bu türden yapılanmalar himayesinde sürdüren pek çok kişi için bütünüyle bir geri çekilme havası yaratmıştır. İslam'ın geniş halk yığınlarıyla irtibatında birer tampon mekanizma olarak işlev gören tarikatların hayattan çekilmeye zorlanması, toplumsal açıdan ciddi bir mecra kaybı olarak görülebilir. Tarikatların kapatılması bir anlamda onlara mahsus etkinliklerin de son bulmasına neden olmuştur. Bu çerçevede doğrudan dinî bir aidiyet göstergesine dönüşen sufî edebiyatı ve müziğiyle, hat ve ebru gibi sanat dalları da aynı kadere mahkûm olmuştur. Yeni rejimin değerleri toplumun geleneksel kurumlar aracılığıyla kazandıklarının yerini doldurma hususunda kayda değer başarıya ulaşamamıştır. Tarikatların nispeten serbest faaliyet imkânlarına kavuşmaları için dinî hareketliliğin ortaya çıktığı çok partili siyasi iklimi beklemek gerekecektir.

Cumhuriyet İstanbul'unda tarikatların yeniden neşvünema bulması ancak 1950'li yılların sosyokültürel ikliminde mümkün olabilmiştir.[16] Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla geniş halk yığınlarında yer edinmiş kimi "heretik yönelimler"in böylelikle ıslah edilebileceği ve sonuçta akılcı ve aydın bir bakış açısıyla toplumun bilim dünyasının pozitivist verilerine yönlendirilebileceği öngörülmüşse de bu beklentiler her zaman aynı düzeyde gerçekleştirilememiştir. Geçmişte toplumun kök hafızalarıyla irtibatının koparılmasına yönelik pek çok deneme yapılmışsa da sonuçta bütün bunlar, birer sarsıntıdan öte kalıcı etki yaratmamıştır. İstanbul'un şehir gerçekliğiyle bütünleşen kentli dindarlığının etkisi uzunca bir süre varlığını sürdürmüştür. Esasen bu devamlılık, dinî ve kültürel kayıpların telafisine önem veren siyasi tercihlerle ve yeraltına inmeye zorlanmış tarikatların örtük faaliyetleriyle önemli ölçüde muhafaza edilmiştir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte tarikatların aldığı yeni vaziyet, kuşku götürmez bir şekilde dikkat ve ihtimam temelinde korunmaya mahkûmdu. Hukuki bir tahkikat ve takibata uğrama kaygısı, başta Nakşibendîlik olmak üzere Halvetîlik, Rifaîlik, Kadirîlik gibi tarikatların İstanbul şartlarında varlığını sürdürebilme şanslarını, kurumsal alışkanlıklarının pek çoğundan vazgeçmeye, kendilerine yükledikleri ödev ve sorumlulukları azaltmaya ve dahası yeni dönemin açığa çıkardığı boşlukları doldurmaya zorlamıştır. Böylece ev sohbetleri, vakıf ve dernek temelinde sürdürülen hizmet ve yardımlaşma faaliyetleriyle oluşturulacak yeni vizyon sayesinde, stereotipler değişecek ve etkinlikler düşük yoğunlukta gerçekleştirilecektir. Sürpriz bir şekilde laiklik yanlısı yönelimlerin şiddet kazandığı süreçlerde de tarikatlar, pek çok insan için sıra dışı birer sığınağa dönüşecektir. Özellikle eğitimliler arasında güçlü bir dinî aidiyet fırsatı sunan tarikatlar, çok partili siyasal yaşamın rahatlattığı şartlarda yeniden canlanma sürecine girmişlerdir.

Başta Eyüp Sultan'ın kabri olmak üzere İstanbul'un dört bir tarafına yayılan cami ve türbeler, dinî hayatın sürekliliğinde belli bir dönem tutukluk yaşayan İstanbul halkı için yegâne istinatgâhlar arasında yer almıştır. Tekke ve Zaviyeler Kanunu'nun sonucu olarak, başlangıç düzeyindeki sert uygulamalar bilahare yumuşatılmış, bazı türbeler halkın ziyaretine açılmıştır.[17] Belirtmek gerekir ki diğer Anadolu şehirlerinde olduğu gibi İstanbul'da da

16 Örneğin Nakşibendilik 1950'lerden önce derinlerdeyken müteakip yıllarda da görünür olmaya başlamıştır. Bu görünürlük o kadar belirgindir ki Nakşibendîlik neredeyse Cumhuriyet'i ihata etmenin yegâne yollarından biri olarak algılanmaya başlamıştır. Thierry Zarcone'nin de vurguladığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nde resmen tekkeler mevcut değildi; bununla birlikte yetkililer tekkelerin olduğunu, daha düne kadar yasaklanan dinî merasimlerin icra edildiklerini biliyorlardı. Tarikatların, cemaat olarak var olmak için, hükümetlerin zımni hoşgörüsünden daha fazlasına ihtiyaçları vardı. Bu yüzden kendisini devletin gözünde kısmen yasal kılan, hukuken bir paravan arkasında bulunan bir derneğe sığınmaları gerekiyordu. Bazı şeyhler de vakıfların arkasına gizlenmeyi tercih ettiler. Krş. Thierry Zarcone, "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Dini Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)", çev. Eriman Topbaş, *Türkiye Günlüğü,* 1993, sy. 23, s. 99-107; ayrıca bkz. Catharina Raudvere, *Çağdaş İstanbul'da Sûfi Kadınlar*, çev. Damla Acar, İstanbul 2003, s. 22-24.

17 Süheyl Ünver'in de vurguladığı gibi erken dönem modernleşme dalgasına ağırlığını veren radikal ataklar karşısında sahabe kabirlerinin bile kendi kaderine terkedildiği kolayca müşahede edilebilmekteydi. Bkz. A. Süheyl Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri,* İstanbul 1953.

Mehdiyye Camii, İkitelli'deki Ebu Talip Camii ve Kadıköy Kayışdağı'ndaki İmam Hüseyin Camii, Caferî camileri arasında en büyük olanlarıdır, inşa edildiği yerleşim bölgeleri de Caferîlerin en yoğun olduğu bölgelerdir. Burada zikredilenler haricinde Yakacık, Ortaköy, Zeytinburnu, Tepebaşı, Esenyurt, Arnavutköy, Altınşehir ve Mahmutbey gibi bölgelerde de az oranda da olsa Caferî yaşamakta, kendilerine ait camileri bulunmaktadır.
Camiler, Caferîler için sadece bir ibadet mekânı olmayıp aynı zamanda çeşitli sosyal etkinliklerin yapıldığı çok boyutlu merkezler hâlini almıştır. Özellikle büyük camilerin hemen yanında düğün salonu, konferans salonu, spor salonu gibi mekânlar inşa edilmiştir. Hatta Caferîler tarafından son yıllarda kurulan dernek, vakıf ve spor kulübü gibi sivil toplum kuruluşları camilerin çevresinde kurulmuştur. Nitekim Halkalı'daki Zeynebiyye Camii'nin bünyesinde kurulan CAFERİDER (Caferîlik İnancını Tanıtma, Araştırma ve Eğitim Derneği), CABİR (Dünya Caferî Âlimler Birliği) ve Ehl-i Beyt Âlimleri Derneği, günümüzde Caferîlerin en önemli sivil toplum kuruluşlarıdır. Camilerde görev yapan imamlara "ahunt" denilmektedir ve cami merkezli kurumsallaşmanın doğal bir sonucu olarak, toplumun her alandaki liderliğini ahuntlar üstlenmektedir. Türkiye Caferîleri lideri sıfatıyla tanınan Selahattin Özgündüz, Caferîlerin İstanbul'da örgütlenmesinde ve camilerin inşa edilmesinde toplumun liderliğini üstlenmiştir.
Caferîlerin ibadetler dışındaki en önemli ritüelleri; her yıl muharrem ayında yaptıkları aşure matemleridir. Kerbela'da şehit edilen Hz. Hüseyin'in acısını yaşamak üzere organize edilen aşure matemleri, dünyada Caferîlerin yaşadığı her bölgede farklı şekillerde organize edilmektedir. Nitekim İstanbulda Osmanlı'dan günümüze, Caferîlere ev sahipliği yaptığı her dönemde farklı aşure etkinliklerine sahne olmuştur. Osmanlı döneminde İranlı Caferîler, 1900'lü yılların başlarına kadar muharrem aylarında aşure matemleri icra etmişlerdir. Söz konusu matemlerin ilk olarak ne zaman başladığı tam olarak bilinmese de, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, diğer dönemlere oranla geniş katılımlı yapıldığı anlaşılmaktadır. Matemler genellikle, o dönemde Caferîler için merkez olarak kabul edilen Valide Han Camii ve Seyyit Ahmet Deresi Mescidi'nde yapılıyordu. O döneme ait belgelerden anlaşıldığı kadarıyla matemler oldukça gürültülü geçiyordu. Hz. Hüseyin'in yasını tutmak adına kan akıtılması ve mersiyeler okunması, matemlerin temel ritüeliydi. Muharrem ayının ilk gecesinden onuncu gecesine kadar Mahmutpaşa'da bulunan hanlarda çeşitli etkinliklerle matem icra eden Caferîler, muharrem ayının onuncu günü sandallarla Eminönü'nden Üsküdar'a geçiyor, Seyyit Ahmet Deresi'nde matemi tamamlıyorlardı.


4- İstanbul Caferîlerinin önemli mekânlarından Üsküdar'daki Seyyid Ahmed Dede Vakfı

Cumhuriyet'le birlikte İstanbul'un değişen sosyal, siyasi ve dinî yapısına paralel olarak aşure matemlerinin icra edilmesi mümkün olmamıştır. Göç yoluyla Halkalı'yı merkez edinen Türkiye Caferîleri, 1990'lı yıllardan itibaren aşure matemlerini tekrar canlandırmaya başlamışlardır. İlk yıllarda küçük grupların katılımıyla gerçekleştirilen matemler, 2000'li yıllardan itibaren on binlerce Caferî'nin katıldığı, başta İran olmak üzere Caferî nüfusun yoğun olduğu ülkelerden siyasi ve dinî temsilcilerin hazır bulunduğu uluslararası bir merasim hâline gelmiştir.
Söz konusu gelişmeler, İstanbul'un kuşatıcı ruhu ve o ruhtan beslenen bir sosyal yapının vizyonu açısından özel bir örneği yansıtmaktadır.



10- Yeni Valide Camii'nde Cuma namazı hazırlığı

türbe ziyaretleri zaman zaman cami merkezli ibadetlerin önüne geçme potansiyeline sahiptir. Resmen yasak sayılan bu mekânlar, "halk İslam"ının kendine özgü muhteviyatı içinde tarikatların kısmen gevşek sayılabilecek rehberlikleri ile gündelik hayatın estetize edilmesinde kayda değer bir işleve sahip olmuşlardır.

Müslüman dinî hayatının en belirgin zaman dilimleri arasında yer alan ve şehrin yaşam akışını manevi bir iklime taşıyan ramazan ayı oldukça önemlidir.[18] İddialı seküler taleplerine rağmen devletin din projesi karşısında ramazan, İstanbul'un hemen her yerinde yüksek bir maneviyatla karşılanmakta ve ihya edilmeye

18 İstanbul Ramazanlarının eski ve yeni yapıları için bkz. Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar,* s. 189-192; ayrıca bkz. Cenab Şahabeddin, *İstanbul'da Bir Ramazan,* haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1994.



çalışılmaktadır. Ramazan, bazı muhitlerde doğrudan bir eğlence faaliyeti olarak görülse de, geniş ölçüde onun daha çok dinî derinlik arzusunun yoğunlaşmasına vesile olduğu söylenebilir. Dinî hayat açısından bakıldığında ramazan ayı, oruç tutan müminleriyle, iftar ve sahurlarıyla, mukabele ve teravihleriyle, mahyalarıyla, sakal-ı şerif merasimleriyle, disipline edilmiş zaman dilimleriyle, yüksek dikkat gerektiren ölçütleriyle ve özlenilen bir kıvama erişmiş hareketliliğiyle hiç kuşkusuz şehre manevi bir tat ve lezzet katmaktadır. Çoğunluğu İslam inanç ve gelenekleriyle açıkça sorunlu bir yaşam tarzına yol açan kültürel muhitlerde bile ramazan, Müslüman olsun olmasın tüm şehir ahalisinde hoş bir iklim ve güçlü bir farkındalık oluşturmaktadır. Bu bağlamda ramazan ayının dinî yoğunluğu, şehri sarmalayan neşe ve sükûnet havasının yanı sıra enfüsi ve afaki enstantanelerin de katılımıyla bir hayli zenginleşmektedir. Öyle ki artık bu iklim, oruç ve ramazanla ilişkileri bir hayli zayıf olanlar açısından bile aranılan ve beklenilen bir ortamdır.

Tek partili siyasal yaşamın laikleştirici politikaları eşliğinde dinsel olanın görünürlüğünü kısıtlamaya yönelik hassasiyetine rağmen cami ve dinî ibadetler konusunda herhangi bir zecri uygulamaya açıkça yer verilebildiğini söylemek güçtür. Bu özen, her şeyden önce toplumun din konusundaki duyarlılıklarını yansıtır. Bununla birlikte din, önce müminin kalp ve vicdanıyla irtibatlı özel bir ilgiye dönüştürülmeye çalışılmış, bu çerçevede cami de geçmişte farklı mekânların bölüştüğü tüm rol ve işlevleri kendinde üstlenmeye zorlanarak âdeta yegâne/meşru birer ibadet mekânı olarak kodlanmıştır. Bu düzlemde dinî hayatın kendi tabiatıyla uyumlu bir akışından söz etmek artık pek de mümkün değildir. Aksine duraksama ve atakları, hızı ve yavaşlığı daha çok dışarıdan belirlenen bir dinsellik söz konusudur.

Bu bağlamda tarikatlar, kısmen camiye paralel olarak değerlendirilebilecek mekânlarıyla irtibatlarını önemli ölçüde koparmışlar ve tüm imtiyazlı rollerinden kanun gereği vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Nihayet bütün bu rollerin tamamı, artık bizzat devletin kontrolündeki camilere hasredilmiştir.[19] Yeni rejimin açık ya da örtük desteğinden mahrum olan pek çok tarikat, ya süreç içinde kendi istikametinden önemli ölçüde uzaklaşmış ya da kendi yapısını mütemadiyen kurgulayarak verili sistemle yakınlaşma çabasına girmiştir.

19 Ancak bu çerçevede söz konusu edilen "cami"nin de geleneksel anlamdaki "cami"yle aynı görevleri ifa etmediğini/etmeyeceğini, hatta bütün bir Cumhuriyet tarihinin camileri asli fonksiyonlarına döndürmeye yönelik bir hissiyatı bastırmakla geçtiğini belirtmek gerekir. Sosyal hayatın bir anlamda merkezi sayılabilecek camiler, gelenekte sahip olduğu müştemilatıyla hemen her inanan mümini kuşatan geniş bir yapıya sahiptir. Bugün pek çok caminin, geçmişte medrese, kütüphane, hastane, darülaceze, tekke, mektep vs. gibi, değişik fonksiyonellikleri içeren yapısıyla gündelik hayatın merkezî bir noktası olduğu bilinmektedir. Bir başka açıdan ise her cami, hemen her bölgesine dinsel söylem ve icraatların dâhil olduğu geniş bir spektrumun ayrılmaz birer parçası olarak birer nirengi noktasına dönüştürülmüştür. Nihayet bedesten, arasta, çarşı, mahalle, sokak, vakıf ve imaret gibi unsurlarla birlikte anıldığında cami, "İslam şehri"nin temel tamamlayıcı ögesi olmaktadır. Krş. Turgut Cansever, *İstanbul'u Anlamak*, İstanbul 2008.



11- Bir saray seccadesi (TSM)

Dinî hayatın örgütlenmesi sadedinde bir geçiş dönemi uygulaması olarak değerlendirilebilecek Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvedilmesiyle ortaya çıkan boşluk, yeni ihdas edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'yla ikame edilmeye çalışılsa da bu kuruma hasredilen alanın sınırlılığı daha en başta kendini açığa vurmakta gecikmemiştir. Osmanlı din bürokrasisinin en temel yapıları arasında yer alan şeyhülislamlık ve yine önemli ölçüde bu makamın özellikleri dikkate alınarak yapılandırılan Şer'iye Vekâleti, taşıyageldikleri hukuki statü ve toplumsal rollerine karşılık Diyanet'in temellük ettiği ağırlığın, çok alt düzeyde kaldığı görülür. Eğitim ve ibadetle ilgili faaliyetlerin sürdürülmesi, halkın hususi yaşamında karşılaşacağı veya devlet dairelerine aksetmiş her türlü meselede kurumsal yorum otoritesi ile Müslüman hayat normlarının güncellenmesi gibi yetkileriyle şeyhülislamlık, hâlihazırdaki temel kıymetlendirme ölçütlerinin düzenleyici yegâne mercii idi.[20] Meşihatın şemsiyesi altındaki dinî kurumlar, yeni dönemde anlam ve işlevini kaybetmiş, bu kurumlara atfedilen ya da yüklenilen roller diğer kurumlara dağıtılmış; bu çerçevede Diyanet'e verilen rol itikat, ibadet ve ahlak alanında mevcut müktesebatın güncellenmesi ve yeni rejimin değerleri ekseninde şekillendirilmesiyle sınırlı olmuştur.

Cumhuriyet İstanbul'unda dinî hayatın kaynakları köklü bir değişime maruz kalmıştır. Her şeyden önce dinî bilginin hem referans kanalları hem de gündelik hayattaki yönleri ciddi bir dönüşüme tâbi olmuştur. Bu bağlamda değişik mülahazalarla hayata geçirilen din eğitimi kurumlarının varlığından söz etmek tabii ki mümkündür, ancak başlangıç itibarıyla genel kamuoyu, bu tür adımların keyfiyeti ve sonuçları hakkında genellikle kuşku ve tereddüt içinde olmuştur. Gerçekleştirilen bu düzenlemelerle dinî hayatın ihya mı yoksa manipüle mi edildiği konusunda tatminkâr bir karara varmak her zaman güç olmuştur.[21] Nitekim Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında modernleşmeci yönelimler eşliğinde gerçekleştirilen ve dönemin dünya ölçeğindeki ruhuna uygun bir şekilde gündeme taşınan "dinde reform" çalışmaları da söz konusu kuşkuları derinleştirmede etkili olmuştur. Gerçekten de Darülfünun İlahiyat Fakültesi öncülüğünde gerçekleştirilen reform çalışmaları gerek kamuoyunda gerekse siyasi elit nazarında yeterli ilgiyi oluşturacak bir çaba olarak takdir edilmemişse de uzun vadede inkılap vizyonunu canlandırıcı hemen her atakta bu reformun öncülük ettiği bir dizi atraksiyonun her daim hatırlandığını da unutmamak gerekir. "Türkçe İbadet" başlığı altında uygulamaya konan ve cezai yaptırım tehdidiyle gündelik hayatta karşılık bulan uygulamalarda 1932-1950 yılları arasında ezanın asli formuyla okunması yasaklanmış, ibadet dilinin aslından çevrilmesine dönük girişimler ise ezanın dilindeki değişim kadar umumi efkârı göz ardı edebilecek politik şecaate izin vermemiştir. Bu bakımdan Kur'an'ın tercüme ve tefsir faaliyetleri bile çoğu zaman dinî irşadın dışında kalan bilinçli bir amaca yorularak temkinli karşılanmıştır.

Osmanlı medeniyetinin yeni bir dünyaya evrilişinin ilginç işaret ve sembolleri arasında yer alabilecek bu uygulamalardan İstanbul halkının çıkaracağı sonuçlar hiç kuşkusuz ürkütücü olacaktır. İslam geleneğinin en önemli simgesel sermayeleri arasında yer alan ezanın çok partili siyasal döneme kadar hemen her yerde Türkçe olarak

20 "İmparatorluğun (fakat daha özel olarak İstanbul'un) ruhani önderi ve bir ölçüde de entelektüel büyük üstadı olan Şeyhülislâm hem dinî faaliyetleri (vaiz müezzin, imam hafız) hem de hocalık faaliyetlerini yürüten (ulema müderris, kuran ve ilkokul hocaları) bir grup insanın başında yer almaktadır", Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Enver Özcan, Ankara 1990, c. 2, s. 96.

21 Krş. Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık,* çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1972.

İSTANBUL'DA CEMEVLERİ

NAİL YILMAZ*

“Dört Kapı Kırk Makam” olarak bilinen kurallar, bütünüyle Türk-İslam kültürünün önemli isimlerinden Ahmet Yesevî ve onun takipçisi olan Hacı Bektaş-ı Velî tarafından biçimlendirilen Alevîlik, inanç bakımından Sünni İslam anlayışına göre bazı değişiklikler gösterse de daha ziyade İslam'ın içerisinde tasavvufi bir kol olarak değerlendirilmektedir. Tasavvufi İslam anlayışlarının ise farz ibadetlere ilaveten, kendine özgü usul ve erkânları (ritüelleri) bulunmaktadır. Dolayısıyla Alevî İslam anlayışının da kendine has birtakım ritüelleri vardır.
Otantik ifadesiyle *ayin-cem* olarak isimlendirilen bu ritüeller, Alevî öğretisi ve sosyal yaşantısının sürekliliği açısından merkezî bir yerde durmaktadır. Anadolu Alevîlerine göre, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin Kırklar Cemi'nin sembolize edilmiş şekli olan *ayin-i cem*, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra kurumsallaşmıştır. Söz konusu cemler; bir kişinin yola alınması için yapılan *ikrar cemi*; iki aile arasında yol ve ahiret kardeşliği için yapılan *musahiplik cemi*; genellikle perşembeyi cumaya bağlayan akşam yapılan *Abdal Musa cemi* ve toplum içerisinde ergenlik çağına gelen gençler ile genel manada toplumsal düzenin sorgulandığı *görgü cemi* şeklinde dörde ayrılmaktadır.
Anadolu Alevî toplum kesimlerinin ibadet şekli olarak değer yüklenen, fakat aynı zamanda sosyal yaşamın düzenleyicisi konumunda olan cemler, uygun şartları haiz olması kaydıyla her mekânda yapılabilir.



1 Karacaahmet Türbesi ve Cemevi

Yani cemler için özel bir mekâna gerek duyulmamaktadır. Bu açıdan tarihî bir cemevi yapılanmasından söz etmek mümkün değildir. Cemler, geleneksel olarak daha ziyade köy odaları (meydan evi), dedelerin evi ya da uygun görülen herhangi bir yerde yapılagelmiştir.

Bağımsız cemevi yapılanmaları ise göç ve kentleşme hareketlerinin bir ürünü olarak modern dönemlerde ortaya çıkmıştır. Zira Türkiye'de 1950'lerle başlayıp her geçen gün artarak devam eden göç ve kentleşme hareketleri, toplumun bütün kesimleri gibi Alevîleri de yakından etkilemiş; başta inanç ve ibadetler olmak üzere ciddi sosyal değişimlere neden olmuştur. Kentlere yerleşmek durumunda kalan Alevîler, inanç ve ibadetlerini yerine getirme noktasında zorlanmışlar; uzun bir süre inanç ve ibadetlerini terk etmişlerdir. Hatta bu süreçte bir kısım Alevîler, farklı inanç ve ideolojileri benimseyerek geleneksel Alevîlikten uzaklaşmışlardır. Bu tür gelişmeler Alevîliğin silikleşmesine, belli bir dönemle sınırlı da olsa kamuoyunun gündeminden çıkmasına neden olmuştur. Ancak ilerleyen zamanlarda farklı iç ve dış nedenlere bağlı olarak inanç ve kültürlerini yeniden keşfetmişler, 1990'lı yılların başından itibaren özellikle ibadet ihtiyaçlarını giderebilme adına birtakım arayışlar içerisine girmişlerdir.
İlk başlarda daha ziyade yöresel örgütlenmelerde (hemşehri dernekleri) bir araya gelen ve ayin-i cemlerini buralarda yapmaya başlayan Alevîler, bu tarz örgütlenmelerin ihtiyaca cevap verememesi nedeniyle yeni yapılanmalar geliştirmişlerdir. Bu yapılanmalar Alevî kimliğini merkeze alarak, farklı bölge ve kentlerden gelen kişileri de kapsayan; aynı çatı altında *ayin-i cemler* dâhil her türlü ritüelin yapılabildiği inanç temelli dernek ve vakıf örgütlenmeleri olmuştur. Başka bir ifadeyle Alevîlerce kurulan dernek ve vakıflar dinî ihtiyaca göre şekillenmeye başlamıştır. Söz konusu örgütlenmelerden biri de İstanbul'un Kartal ilçesinde 1993 yılında kurulan “Kartal Cemevi Kültür Eğitim ve Sosyal Yardımlaşma Derneği”dir. İleriki zamanlarda vakıf statüsüne kavuşturulan dernek, bir adım daha öteye giderek, ritüellerini cemevi olarak inşa edilecek bağımsız bir birimde yapmaya karar vermiştir.

1 Marmara Üniversitesi



12- Eyüp Sultan Camii

okunması, bir yönüyle ulus devlet formunun bir sonucu olarak görünse de aslında esas hedef; gelenekle tüm irtibatı koparma konusundaki hissiyatı yansıtmaktadır.[22]

Cumhuriyet'le birlikte İstanbul'da dinî hayatın parametrelerinde gerçekleşen değişimin gündelik gerçekliğe yansımaları artık homojen bir bütünlük taşımaktan uzaktır. Farklı bilgi kaynakları, değişen sınıf profilleri, resmî ve gayriresmî değer üretimleri, müminlerin dinî hassasiyetlerini önemli ölçüde dönüştürmüştür. Siyasi reflekslere bağlı bir şekilde ilerleyen yeni dinsellik formları da İslam'ın geleneksel-kamusal görünümünü yer yer bozabilme gücüne sahip olmuştur. 1960'lı yıllardan itibaren kentte yoğunlaşan nüfus, özellikle göç aracılığıyla İstanbul'a akan taşra

22 Dinde reform projesi ve belli başlı yönleri için bkz. Yahya Kemal Taştan, "İslâmi Kalvinizm: Darülfünun İlahiyat Fakültesinin Dinde Reform Projesi", *Mehmet Fuat Köprülü,* ed. Yahya Kemal Taştan, Ankara 2012, s. 399-418.

Bu maksatla 1993 yılında Alevîlerin yoğun bir şekilde yaşadığı Kartal'da, Türkiye ve İstanbul'un ilk cemevi binası inşa edilmiştir. Bir yarışma neticesinde projelendirilen cemevinin mimarisinde tekke ve dergâh tipi bir mimari yansıtılmak istenmiştir. Bu ilk uygulamada, mimari üslup kaygısı taşınsa da sonraki dönemlerde yapılan cemevlerinde bu kaygıların devam ettirilmediği görülmektedir. Cemevlerinin kendine has mimari bir anlayış geliştirememiş olması tarihî, kültürel ve siyasi birçok nedene bağlı olarak açıklanabilir. Ancak böyle bir durumun ortaya çıkmasında göç ve kentleşme ile birlikte, diğer bütün toplum kesimlerini de içine alan sosyoekonomik problemler daha etkili olmuştur. Zira ekonomik zorluklar içerisinde kente tutunmaya çalışan Alevî kesimler, dinî ritüellerini yerine getirebilecekleri sosyal mekânları bir an evvel inşa etmek istemişlerdir. Bu sebeple cemevlerinin çoğu, projelendirilmeden ruhsatsız ve kaçak olarak cemaatin kıtkanaat imkânlarıyla inşa edilmiştir.
Kentleşme olgusunun bir ürünü olarak son zamanlarda ortaya çıkan cemevlerinin, günümüz itibarıyla yasal bir statüsü bulunmamaktadır. Daha ziyade geçmişin tekke ve dergâh yapılanmaları örneğine benzer bir yapılanma çerçevesinde biçimlenmiş, modern toplumun ihtiyaçlarını da esas alarak, birtakım yeni işlevler üstlenmişlerdir. Bu işlevler arasında Alevî öğretisine has ritüellerin yerine getirilmesi, öğretinin yeni kuşaklara aktarılması, Alevîlik araştırmalarının yapılması, kültürel ve sanatsal faaliyetlerin icrası, Kur'an öğrenimi dâhil bilgisayar, muhasebe ve yabancı dil kurslarının düzenlenmesi, Alevî toplum kesimlerinin kültürel ve sosyal dayanışmasına imkân sağlayan çok farklı işlevler sayılabilir. 1990'lı yılların sonundan itibaren hızla artan cemevlerinin bazıları otantik Alevîlerin çoğu tarafından onaylanmasa da "Alisiz Alevîlik" tasarımını benimsemiş, sol grupların ideolojik faaliyetlerine de ev sahipliği yapabilmiştir.
İçişleri Bakanlığı'nın verilerine göre Ocak 2013 yılı itibarıyla Türkiye'deki cemevlerinin toplamı 937 olarak tespit edilmiştir. 64 tanesinin İstanbul'da olduğu görülen cemevlerinin 40 tanesi şehrin Avrupa yakasında; 24 tanesi ise Anadolu yakasında bulunmaktadır. İstanbul'da bulunan cemevlerinin dağılımı aşağıdaki gibidir.

İstanbul'daki Cemevlerinin Dağılımı

Avrupa Yakası	33 Kazlıçeşme Erikli baba Cemevi
1 Adalar Cemevi	34 Okmeydanı Cemevi
2 Alibeyköy Cemevi	35 Sarıyer Cemevi
3 Armutlu Cemevi	36 Seyit Seyfi Cemevi
4 Arnavutköy Boğazköy Cemevi	37 Seyrantepe Cemevi
5 Aydınlı Cemevi	38 Şahintepe Cemevi
6 Bağcılar Cemevi	39 Şişli Hacı Bektaşi Veli Anadolu Kültür V. Cemevi
7 Bakırköy Cemevi	40 Yenibosna Cemevi
8 Bayramtepe Sonevler Cemevi	
10 Cem Vakfı Beşiktaş Cemevi	**Anadolu Yakası**
11 Cem Vakfı Çatalca Cemevi	1 Beykoz Kırklar Cemevi
12 Erenler Kültür Cemevi	2 Cem Vakfı Beykoz Cemevi
13 Erikli Baba Cemevi	3 Cem Vakfı Maltepe Cemevi
14 Esenyurt Kıraç Cemevi	4 Çekmeköy Ümraniye Cemevi
15 Esenyurt Örnek Mahallesi Cemevi	5 Esenyalı Seyit Seyfi Cemevi
16 Fatma Ana Cem Kültür Evi	6 Karacaahmet Cemevi
17 Firüzköy Cemevi Avcılar	7 Kartal Cemevi Vakfı
18 Garipdede Cemevi Küçükçekmece	8 Kartal Esentepe Cemevi
19 Gazi Mahallesi Cemevi	9 Kazım Karabekir Cemevi
20 Gaziosmanpaşa Karayolları Cemevi	10 Maltepe Gülsuyu Cemevi
21 Güneşli Ateştuğla Cemevi	11 Mustafa Kemal Cemevi
22 Gürpınar Cemevi	12 Pendik Sülüntepe Cemevi
23 Güvercintepe Hacı Bektaş Veli Cemevi	13 Samandıra Veysel Karani Cemevi
24 Habibler Cemevi	14 Samandıra Sarı Saltık Cemevi
25 Halkalı Cemevi	15 Samandıra Yunus Emre Cemevi
26 Haramidere Cemevi	16 Sarıgazi Cemevi
27 Haydar Eren (HAKEV) Cemevi	17 Sultanbeyli Cemevi
28 İkitelli Cemevi	18 Şahkulu Cemevi
29 İstanbul PSAKD Esenler Cemevi	19 Taşdelen Cemevi
30 İstanbul PSAKD Eyüp Cemevi	20 Tuzla Orhanlı Cemevi
31 İstanbul PSAKD Gaziosmanpaşa Cemevi	21 Uğur Mumcu Cemevi
32 Kâğıthane Cemevi	22 Ümraniye Ihlamur Kuyu Cemevi

KAYNAKLAR

Öz, Gülağ, *İslamiyet Türkler ve Alevîlik: Bin Dörtyüz Yıllık Muhalefet*, Ankara 1999.

Yılmaz, Nail, *Kentin Alevileri*, İstanbul 2005.

http://www.cemevi.com/istanbul.html (01.10.2013).

http://www.kartalcemevivakfi.com/kurulus.asp (30.09.2013).

http://www.haber7.com/guncel/haber/1002426-hangi-ilde-kac-cemevi-var-liste (20.09.2013).



13- Osmanlılar döneminde Şeyhülislamlığın, Cumhuriyet döneminde İstanbul Müftülüğü'nün girişi

dindarlığının hızla kentlileşmesiyle bu birleşimlerin sonuçları çoklukla ucube ya da melez sayılabilecek hayat tarzlarına yol açmıştır.[23] Çok partili siyasal yaşam tecrübesiyle buluşma, zaman zaman dinsel ilgi ve yoğunluklara aşırı ölçüde dikkat kesilen ara rejim uygulamaları, küresel bilgi kanallarıyla buluşan enternasyonalist İslam yorumları vs. gibi iç içe geçen söylemler, dinî hayatın akışını önemli ölçüde sarsmıştır.[24] Sağ ya da muhafazakâr belediyelerin İstanbul özelinde, geçmişi yeniden diriltme, mekânsal objelere dikkat çekici vurgulamalarda bulunma ve ihmal edilen geleneklerin yeniden ihya ve telafi edilmesi konusundaki hafıza tazelemeye yönelik enerjileri özellikle 1990'lı yıllardan itibaren dinî tercihlerin sekülerleşmesinde şaşırtıcı bir şekilde etkili olmuştur.

Öte yandan hemen her dönemde olduğu gibi özellikle 1980'li yılların akabinde başlayan dinî ilgi ve yönelimdeki artış olgusunun da hemen her mümini değişik düzlemlerde bir aks ve gerilimle karşı karşıya getirdiğini vurgulamak gerekir.[25] Esasen çok boyutlu bir olgu olarak dinsel bağlılık, Müslüman kimliğin

23 Özellikle 1980'li yıllardan itibaren gündelik hayatın her seferinde yeniden inşa edilmesiyle sonuçlanan bu etaplar için bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi,* İstanbul 1992; Meltem Ahıska, Zafer Yenal, *Aradığınız Kişiye Şu An Ulaşılamıyor: Türkiye'de Hayat Tarzı Temsilleri, 1980-2005*, İstanbul 2006.

24 Bkz. Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul 2005.

25 Akşit, Şentürk ve diğerleri, modern dindarlık formlarını ele aldıkları çalışmalarında bu bağlamda Müslümanların yaşadığı tecrübeleri ideolojik, ritüelistik, içten bağlılık, deneyimsel ve sonuçsal boyutlarda ele almaktadır. Akışkan ve değişken dindarlık kalıpları, muhafazakâr ve laik kategorilere yayılan müminlerin iç dünyalarında birbirleriyle buluşmayan farklı istikametlere savrulmaktadır. Nihayet kutsal ve dünyevi ayrımından başlamak üzere, kamusal ve özel, kutsal metin ve gündelik pratikler, dinsel bilgi ve bilimsel bilgi, geleneksel değerlerle modern değerler, kitabi İslam'a karşı yaşanan İslam gibi değişik bağlamlarda Müslüman zihniyle karşı karşıya gelen bu çelişkiler, cemaat, tarikat ya da bütün bunlardan bağımsız olabildiğine bireysel tercihlerde yeni ve alışılmamış formlarıyla farklı dindarlık ve dinsellik biçimlerini hayata dâhil etmektedir. Krş. Bahattin Akşit v.dğr., *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri,* İstanbul 2012, s. 103-262; ayrıca bkz. Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma,* İstanbul 2009.



14- Şeyhülislamlıktan Müftülüğe intikal eden hat levhalarından birisi, Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran 103. Ayet: "(Ey iman edenler) Allah'ın ipine sımsıkı sarılın. Sakın tefrikaya düşmeyin"

ayrılmaz bir parçasıdır.[26] Yeni tüketim alışkanlıkları, zihniyet yapısındaki radikal dönüşümler, Müslüman modernleşmesi de denilebilecek kendine özgü bir değişim çabası ve içsel bir onarım ve düzenlemeden çok, bireysellik temelinde rekabetçi bir ideoloji olarak görünürlüğe daha fazla ağırlık veren bir İslamlaşma hamlesi, gündelik hayatta dinin yaşantı kümelerini hem çoğaltmış hem de içerik düzeyinde zayıflatmıştır.

Geçtiğimiz yüzyılın başlarında Yahya Kemal, güçlü modernleşme dalgalarıyla baş etmek zorunda kalan Müslüman muhayyilesinin yaşadığı derin paradoksları dile getirirken “Frenk hayatının gecesinde sabah namazına kalkılır mı”[27] sorusunu sormuştu. Gerçekten de yaşanılan çalkantılı süreçler içinde inanç, ibadet ve ahlak alanına sıkıştırılmış bir dinî hayat, değişik açılardan gündelik gerçekliğe katılan pek çok ögenin de etkisiyle yeni bir hikâyeye sürüklenmiştir. Bu bağlamda dini toplumsal yaşamın olmazsa olmazları arasında ilk sıralara yerleştiren Osmanlı geleneğine karşılık, modern Cumhuriyet koşullarında durum, genellikle aksi yönde ilerleme kaydetmiştir. Toplumun sivil inisiyatif ve reflekslerinin temerküz ettiği din, gündelik hayatın akışında sadece bir referans ve aidiyet göstergesi olmakla sınırlı kalmamış aynı zamanda güçlü bir kimlik bileşeni olarak da toplumsal rol, temsil ve beklentilerin de kaynağı olmuştur. Günümüzde cevaplandırılmayı bekleyen asıl soru, bastırılmış, örtük bir dile hapsedilmiş, kendi enerjik dünyasıyla ancak siyasi bir gramer üzerinden bağlantı kurabilmiş bir kent Müslümanlığının artık kendi asli mecrasına ne zaman ve nasıl avdet edeceğidir.

26 Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, İstanbul 2010.

27 Beyatlı, *Aziz İstanbul*, s. 123.

İSTANBUL VE EZAN

MUSTAFA İSMET UZUN*

İslam dünyasında, Kur'an-ı Kerim için "Mekke'de indi, Kahire'de okundu, İstanbul'da yazıldı." şeklinde[1] yaygın bir değerlendirme vardır. Bunu ezan için şu değer hükmüne dönüştürmek mümkün ve hatta gereklidir: "Medine'de doğdu, İstanbul'da okundu."

Gerçekten "ihtilâf-ı metâli' sebebiyle" bütün dünya üzerinde ezan okunarak Allah'ın adının anılmadığı, elçisinin onun resulü bulunduğunun ilan edilmediği bir an bile yoktur. İslam'ın bu değişmez şiarını 24 saat hiç kesilmeksizin kâinatın dört bir tarafına ilan eden ezanların istisnalar dışında, yer ve gök ehlini büyüleyen bir tarz ve tavırda sadece İstanbul'da okunduğunu söylemek iddialı görünse bile yanlış değildir.

Kahire nasıl "bin bir minare" diye anılan kadim bir İslam şehri ise, İstanbul da cami ve minarelerinin sayısı yanında bilhassa mimarileri bakımından ondan hiç geri kalmayan bir şehirdir. Ayrıca müezzinlerinin, yer ve gök ehlini Allah'ın birliğine, peygamberin risaletine şahit tutan etkileyici ezan okumaları göz önüne alındığında İstanbul, İslam medeniyetinin en seçkin merkezi olarak öne çıkar.

Akif'in "İstiklal Marşı"mızdaki şu beyti, bu hakikati en yalın şekliyle ortaya koymuştur.

Bu ezanlar ki şehâdetleri dinin temeli
Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli.

Tevfik Fikret'in "Sabah Ezanında" şiiri, İstanbul semalarını dolduran ezan nağmelerinin bir sanatkârın gönül tellerini nasıl harekete getirdiğini göstermesinin yanında, İstanbul ezanlarının şehrin ne derece ayrılmaz bir unsuru olduğunu ortaya koyan manzumelerin başında yer alır. Yahya Kemal'in Aziz İstanbul'undaki "Ezansız Semtler" ile A. Hamdi Tanpınar'ın Beş Şehir'indeki "İstanbul" yazıları bu gerçeği vurgulayan mensurelerdir.

Münir Nurettin Selçuk'un, Yahya Kemal'in İstanbul için yazdığı "Bir Başka Tepeden" şiirini hicaz makamında besteleyip tamamladıktan sonra, Beylerbeyi Camii müezzinlerinden Hafız Fahri'nin okuduğu sabah ezanını Çamlıca'daki evinden duyarak uyandığında, hatiften gelen bir ilahi sada hâlindeki İstanbul ezanlarıyla, ona karışan İstanbul annelerinin ninnilerini eserin başına terennüm olarak eklemesi de, İstanbul ezanlarının şehrin manevi atmosferi için ne kadar önemli olduğunun musiki diliyle tescilidir.

Belki de bu sebeplerle kültürümüz, ezan için "gülbang-i Hak, gülbang-i İlâhî, gülbang-i Muhammedî/ Allah'ın, resulü Hz. Muhammed'in bülbüllerinin sesi" adlandırmasını ortaya koymuş, benimseyerek kullanmıştır.

Nitekim Mehmet Akif'in şu mısralarında ezan, "gülbang-i İlâhî" olarak vasıflandırılmış ve her yerin Rabbimizin yüce namı ve vahdaniyeti ile dolduğu, onunla sükûnet bulduğu belirtilmiştir:

Bakarsın bir de gülbang-i İlâhî'den dolup gerdûn,
O tenhayî-i sevdâvî olur Allah ile meskûn!

Yahya Kemal ise binlerce minareden okunan ezanları "rûh-ı revân-ı Muhammedî/Hz. Muhammed'in kâinatı dolduran ruhu" olarak niteler:

Gök nûra gark olur, nice yüz bin minâreden
Şehbâl açınca rûh-ı revân-ı Muhammedî.

İslam kültüründe ezanla yakından ilgili olarak ortaya çıkan uygulamaların başında Hz. Peygamberin sünnetinden kaynaklanan ve yeni doğan çocuğun kulağına okunan ezan ve kamet gelmektedir.

Nitekim Necip Fazıl Kısakürek'in "Ezan" başlığını taşıyan şiirinin şu beyti, kültürümüzdeki bu uygulamaya işaret etmenin ötesinde, hayatın iki ezan arasından ibaret olduğu gerçeğini de vurgulayan pek sanatkârane bir tespittir:

Ölürken aynı âhenk, salâ sesinden sızan:
Kulağıma doğduğum günde okunan ezan.

Cuma günü cami içinde sünnet kılındıktan sonra okunan iç ezan, namazın farzlarından önce getirilen

* Marmara Üniversitesi

kamet, Cuma, cenaze, kandil, bayram vs. salaları ile ramazanlarda minarelerde okunan temcitler de ezan formundaki uygulamalar olarak kabul edilir.

Bunların hepsi Türk ezan kültürünün devamı olarak İstanbul'da kendine mahsus özel bir tavır kazanmış ve sadece dinî musiki noktasından bile başlı başına incelenmeye değer sanat alanı hâlinde gelişmiştir.

İstanbul için ezan konusunun üç farklı devresinden söz etmek mümkündür:

Bunlardan birincisi; İstanbul'un, şehrin adıyla anılan ezan okuma tavrının, üstat müezzinlerin hançerelerinde gerçekten gülbang-i Muhammedî nitelemesine layık bulunan bir okuyuş zenginliği kazanması, zamanla başlı başına bir gelişme göstermesi ve İslam dünyasına yayılmasının ana mekân olmasıdır.

Yaklaşık beş asır süren bu mesut devreyi Cumhuriyet'in başlangıcında, talihsiz ve yanlış bir adımın ilk defa atıldığı, ezanın asıl ifadesiyle okunmasının yasaklanması ve yerine Türkçe mealinin okunması çalışmalarına ev sahipliği yapması şeklindeki yirmi yıla yakın bir zaman takip eder. Bununla da kalınmamış, bu ezanlar şehri, devlet zoruyla dayatılan bu icranın ilk uygulandığı yer ve tüm yurtta yirmi yıl süren elim bir devrenin başlangıcına tanıklık eden bir şehir olmuştur.

Üçüncü devre ise İstanbul'un bu yanlıştan ilk dönülen yer olmasından günümüze yarım asrı aşan bir süreyi kapsar.

Bu sebeple İstanbul için ezan konusu geleneksel uygulamaların kesintiye uğratıldığı yıllar hariç fetihten günümüze uzanan esas devre ile ezanın yasaklanması çalışmalarına ev sahipliği yapan şehrin, bu hasret devresindeki durumu olarak iki kısımda incelenebilir.

İstanbul Ezanları

Bilindiği gibi İstanbul'a mahsus ezan okuma tarz ve tavrı buradaki sultan saraylarıyla, devlet adamı, rical ve eşrafın saray yavrusu konaklarında hizmet veren her biri büyük musikişinas, bestekâr ve hanende olan müezzinler tarafından ortaya konmuştur.

Osmanlı saray teşkilatında önemli bir müessese olan müezzinliğe, II. Bayezid (1481-1512) devrinde müezzinbaşılık görevi eklenerek müezzinlik hizmetleri bir talimatname ile belirlenmiştir.

Bu hizmet için Enderun'a alınan güzel sesli ve kabiliyetli gençler, burada musiki eğitimi görerek yetişir, içlerinden müezzinliğe yatkın olanlar seçilerek bu konuda ayrıca eğitilir, aralarından en kabiliyetlileri de hünkâr müezzini olurlardı. Enderun Has Oda erkânından olan hünkâr müezzinlerinden biri saray mescidinin



1- Ezan okuyan müezzin (Taeschner)

başmüezzini olur ayrıca padişahların Cuma ve bayram namazları için gittiği camilerde de müezzinlik yapardı. Hünkâr müezzinlerinin maiyetinde "müezzinân-ı hâssa" denilen güzel sesli, musiki bilgisi ve icrası kuvvetli bir müezzin grubunun bulunduğu, bunların sayılarının XVI. yüzyılda on beş, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ise otuza ulaştığı kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Selatin camilerinde görev yapacak müezzinler ekseriyetle bunlar arasından seçilirdi. Ayrıca müezzinlerin güzel sesli ve musiki bilgisine sahip iyi birer icracı olmalarının ön planda tutulduğu, vakfiyelerde de belirtilmiştir. Nitekim Süleymaniye vakfiyesinde: "...ve yirmi dört adet ilm-i mûsıkâr ve fenn-i edvârda mahir ve şu'ab-ı makâmâtta ve tecrî-i terennümâtta sâhir hûb-âvâz kimesneler müezzin olup..." denilmektedir. Yeni Cami vakfiyesinde ise: "... fenn-i makâmâtta bî-nazîr, ilm-i mîkâtta basîr, nîk-nefes ve hûb-nefes kimesneler evkât-ı hamsede müezzinler olup münâvebe tarîkiyle ref'-i savt ile minârelerde ezan okuyup..." denilmesi, müezzinlerin musiki bakımından çok ileri bir seviyede olmaları gereğini göstermektedir.



2- Müezzin (d'Ohsson)

Osmanlı devri İstanbul'unda sarayda müezzinbaşılık görevine yükselmiş meşhur bestekârlar vardır. XIX. yüzyılın ünlü musikişinaslarından Şakir Ağa, Hammamîzade İsmail Dede, Hacı Haşim Bey ve Rifat Bey bunlardan bazılarıdır.

XX. yüzyılın ilk yarısında da müezzin ve müezzinbaşılar arasında musiki bilgileri ve seslerinin güzelliğiyle âdeta birer ekol hâline gelmiş kimseler yetişmiştir. Bunlar arasında Süleymaniye Camii müezzinleri Hafız Şevket ve Hafız Kemal, Üsküdar Yeni Valide Camii müezzini Hafız Süleyman, Beyazıt Camii müezzini Hafız Kerim (Akşahin) ve Aksaray Valide Camii müezzini Aksaraylı Hafız Cemal Efendi'yi bilhassa zikretmek gerekir.

Ezanın Türkçeleştirilmesi

Yakın tarihimizin ve şehrin dinî-kültürel geçmişinde önemli bir merhale olan bu konuda yeterli bilgi; bu fikrin doğuşu, uygulanması, toplumda ortaya çıkan tepkiler, tatbikatın sürdürülmesi için devletçe yapılan baskı ve takibatlarla, uygulamadan vazgeçilmesi noktalarının ele alınmasıyla sağlanabilir.

Fikir ilk olarak, II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda Türkçülük cereyanının ve buna bağlı olarak dilde sadeleşme akımının ortaya çıkmasından sonra, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi hakkında bazı görüşler ileri sürülürken muhtemelen ilk defa Ziya Gökalp tarafından ortaya atılmıştır. Nitekim o, 1908'de Osmanlılık idealini taşıdığı dönemde yazdığı "Ezan" adlı şiirinde[2] ortaya koyduğu görüşünün aksine, 1918'de yazdığı Yeni Hayat kitabındaki "Vatan" şiirinde:

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar manâsını namazdaki duanın
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüdâ'nın
Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın.

mısralarına yer vermiş, aynı görüşleri daha sonra yayınladığı Türkçülüğün Esasları'nda[3] da tekrarlamıştır.

Gökalp'in ezan dâhil olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesiyle ilgili düşüncelerinin Cumhuriyet döneminde hararetle benimsendiği ve uygulamaya konulduğu görülmektedir.

Bu doğrultudaki faaliyetlerin ilk önemli adımını, Atatürk'ün düşüncelerine de uygun olacağından hareketle, Darülfünun Müderrisi İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) tarafından o zaman İstanbul'da bulunan İlahiyat Fakültesi müderrisler meclisinde görüşülmek üzere 1928 yılında hazırlanan ıslahat layihasının oluşturduğu kabul edilmektedir. Ancak görüşülmeden önce "İlâhiyat Fakültesince Hazırlanan Lâyiha" başlığıyla basına aksettiği için[4] ele alınmayan bu raporun üçüncü maddesinin bir bendinde, "İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Ayetlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir." ifadeleri yer almıştı. İlgili kişilerin sonraki beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla hazırlayıcısı Baltacıoğlu'nun görüşülmeden bir gazeteye intikal ettirdiği bu rapor, toplum tarafından şiddetli tepki görünce, konunun tartışılmasına imkân verilmeden lehte ve aleyhteki yayınların kısa sürede -bazı bilgilere göre bizzat Atatürk tarafından- durdurulması dikkat

2 Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı –I: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara 1989, s. XVII-XIX.

3 Ankara 1339.

4 *Vakit*, nr. 3753, 20 Haziran 1928.



3- Ayasofya Camii'nde Kur'an-ı Kerim ve ezan Türkçe okunurken (İBB, Atatürk Kitaplığı)

çekmekte,[5] durdurmanın şartların henüz uygun olmadığı kanaatinden kaynaklandığı yorumlanmaktadır.

Bu gelişmelerin ardından ezanın Türkçe okunması, Atatürk'ün konuya şahsen eğilmesi ve Dolmabahçe Sarayı'nda bizzat katılarak, bazılarına doğrudan yaptırdığı çalışmaları takiben 1932 yılında İstanbul'da uygulamaya konulmuştur.

Devrin şahitlerinden kültür tarihçisi Osman Nuri Ergin'in kaydettiğine göre, "Atatürk'ün üzerinde durduğu ana konular tekbir, ezan, kamet, sala ve hutbenin Türkçeleştirilmesi ile namazın Türkçe okunarak kıldırılması noktasında yoğunlaşıyordu.[6] Ayrıca devri yaşayanların, özellikle ezan ve kameti tercüme çalışmalarına katılan Sadettin Kaynak ve Ali Rıza Sağman gibi isimlerin hatıralarında[7] ayrıntılarıyla yer alan bu konuyla ilgili gelişmeler şöyle özetlenebilir:

Atatürk'ün emri üzerine sonraları Maarif vekili olan Reşit Galip ile Hasan Cemil Çambel'in yönetiminde, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin Dolmabahçe Sarayı'ndaki odasında ramazan ayı öncesinde (Aralık 1931) dokuz meşhur hafız bu işle görevlendirildi. Beşiktaşlı Rıza, Süleymaniye Camii müezzini Hafız Kemal (Gürses), Hafız Sadettin (Kaynak), Hafız Burhan (Sesyılmaz), Hafız Fahri, Hafız Nuri, Hafız Yaşar (Okur), Hafız Zeki ve Sultanselimli Hafız Ali Rıza'dan (Sağman) oluşan bu heyet çalışmalara başladı. Tekbir, ezan ve kametin Türkçesi hazırlandı. Bu arada, tereddüt edilen noktalarda bizzat Atatürk'ün görüşüne başvurularak kesin kararlar onun tercihleri doğrultusunda verildi. Nitekim bütün hafızlar tekbiri "Allah büyüktür." diye tercüme etmişken Atatürk, Ali Rıza

5 Geniş bilgi için bkz. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi,* İstanbul 1943, V, 1938-1967.

6 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi,* V, 1939.

7 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi,* V, 1939-1943, 1947-1957.



4- Devrin ünlü müezzin ve hafızları Kur'an-ı Kerim'i Türkçe okurken (İBB, Atatürk Kitaplığı)

Sağman'ın "Tanrı uludur." ifadesini daha güzel bulduğu için bu şekil kabul edildi. İstanbul şehri bakımından önemli olabilecek bir diğer nokta, ezan ve kametteki "Hayye ale'l-felâh" ibaresinin de "Haydi kurtuluşa." diye Türkçeleştirilmesinin düşünülmesindedir. Fakat "Kurtuluş" İstanbul'da çoğunlukla Rumların oturduğu Tatavla semtinin halk arasındaki adı olduğu için tereddüt gösterilince Atatürk'ün de uygun görmesiyle bu açık Türkçe karşılık yerine "Haydi felâha" şekli kabul edilmişti.[8]

Ezan okunmasında musikinin özel bir yeri olduğundan Türkçe ezanın çeşitli makamlarda bestelenmesi için İstanbul Konservatuarı hocalarından İhsan Bey'le bazı sazendelerin de katılımı sağlanarak yeni metin meşk edildi. Fakat bütün gayretlere rağmen bu bestenin ramazana kadar (10 Ocak 1932) İstanbul'daki bütün müezzinlere öğretilmesinin mümkün olamayacağı anlaşılınca ezanın asli şekliyle okunmasına geçici olarak izin verildi. Sürdürülen hazırlıklardan sonra Türkçe Kur'an, tekbir ve kamet Atatürk'ün emriyle 3 Şubat 1932 gününe rastlayan Kadir Gecesi'nde Ayasofya Camii'ndeki mevlit töreninde okundu ve radyodan naklen yayımlanarak resmî ve fiilî ilk adım atılmış oldu. Gazetelere intikal eden habere göre İstanbul'da minareden okunan Türkçe ezan ilk defa Fatih Camii'nde Hafız Rifat Bey tarafından okunmuştur.

Çalışmalar boyunca görüşü alınmayan Diyanet İşleri Riyaseti'nin de aradan geçen ve neredeyse altı ayı bulan zaman zarfında uygulamaya karşı çıkmaması sağlandı (18 Temmuz 1932). İlk Dil Kurultayı'nın ardından (26 Eylül 1932) bütün vazifelilerin ezanı Türkçe okumaları için hazırlık yapmalarını sağlamak üzere, Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından hem vilayetlere, hem de cami ve mescit görevlilerinin amiri sıfatıyla Evkaf müdürlüklerine şu Türkçe ezan metni gönderildi: "Tanrı uludur (4 kere)/ Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak (2 kere)/Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed (2 kere)/Haydi namaza (2 kere)/ Haydi felâha (2 kere)/Namaz uykudan hayırlıdır (yalnız sabah namazında, 2 kere)/Tanrı uludur (2 kere)/Tanrı'dan başka yoktur tapacak (1 kere)."

Bu tamimden sonra, bütün vilayetlerle karakol ve jandarma teşkilatının ulaşabildiği tüm yerleşim birimlerinde Türkçe ezan okutulmasına başlandı ve uygulama, kolluk kuvvetleri tarafından sıkı bir şekilde takip edildi.

Ancak toplum uygulamaya tepki gösterdiği gibi hükûmetin de kanuni ve polisiye tedbirlerle baskısını sürdürdüğü bilinmektedir. Devri yaşayanların hatıraları yanında, bir kısmı hâlen hayatta bulunan canlı şahitlerin ifadelerinden yeni uygulamayı benimsemeyen müezzinlerle halkın gösterdiği pasif direnişleri şöylece sıralamak mümkündür: Türkçe ezan yaygın bir şekilde çocuklara ve meczuplara okutulmuş veya Türkçesi yüksek sesle okunduktan sonra alçak sesle aslı tekrar edilmiş yahut da resmen görevli olmayan kişilere okutma gibi yollara başvurulmuştur.

Ayrıca yeni uygulamanın kanuni bir dayanağı bulunmadığı için tamime uymayanların bazen idari, çok defa da polisiye tedbirlerle yıldırılması sağlanmıştır. Uygulamayı sürdürmek ve karşı çıkanları cezalandırmak için ezan vakitlerinde, cami içi ve dışıyla minare kapılarında polislerle jandarmalar bekletildiği, emre uymayanlara anında müdahale edildiği yolunda pek çok haber, devrin çeşitli gazetelerinde yer almıştır.[9]

Ezanın Türkçe okunması konusundaki baskılara toplumun ilk büyük tepkisi 1 Şubat 1933'te Bursa'da meydana geldi. Ulu Cami'de Topal Halil adında halktan biri ezanı asıl şekliyle okuyunca, minare kapısında bekleyen bir sivil polis tarafından tartaklanarak karakola götürülmek istendi. Buna tepki gösteren halk, hükûmetin bu konuya müdahalesini protesto maksadıyla, önce Evkaf müdürlüğüne, oradan da valiliğe yürüdü. Valiliğin askerî garnizondan yardım istemesi üzerine durum, o sırada İzmir'de Atatürk'ün yanında bulunan garnizon kumandanına bildirildi. Hadiseyi öğrenen Atatürk gezisini yarıda keserek Bursa'ya geldi. Anadolu Ajansı'na verdiği

8 Cemal Granda, *Atatürk'ün Uşağı İdim,* İstanbul 1973, s. 259-260.

9 Meselâ bk. *Sebîlürreşâd,* nr. 82, s. 105-106.



5- İstanbul'da ilk defa Fatih Camii minaresinden Hafız Rıfat Bey tarafından Türkçe ezan okunması, 30 Ocak 1932 (İBB, Atatürk Kitaplığı)

beyanatta "cahil mürtecilerin Cumhuriyet adliyesinin pençesinden kurtulamayacaklarını, olaya bilhassa dinî herhangi bir tahrike vesile etmeye asla müsamaha edilmeyeceğinin anlaşılması için önem verdiklerini" belirterek "meselenin esas mahiyetinin dinle değil dille ilgili olduğunu" söyledi.[10] Ayrıca konu ile bizzat ilgilenerek yetkililere gerekli talimatı verdi. Bu arada Bursa müftüsüne, savcı ve sulh hâkimine işten el çektirildi. Hadiseye karışan on dokuz kişi, Çorum Ceza Mahkemesi'nde bir yıl süren muhakemeden sonra ağır hapis ve sürgün cezasına çarptırıldı.[11]

O zamana kadar konunun dışında tutulmaya çalışıldığı anlaşılan Diyanet İşleri Riyaseti de, Dâhiliye Vekâleti'nden gelen bir yazı üzerine 4 Şubat 1933 tarihinde bütün müftülüklere bir tamim göndererek görevlilerin ezanı ve kameti Türkçe okumalarını, buna uymayanların "kati ve şedit bir şekilde" cezalandırılacağını bildirdi.[12] Müftülüklere yollanan 6 Mart 1933 tarihli yeni bir tamimle de, "her tarafta Türkçe ezan okunduğu bir zamanda minarelerde Arapça "salât ü selâm" okumak ahenksiz düşeceği ve hükûmetin takip ettiği maksad-ı milliye de uygun gelmeyeceği" gerekçesiyle gönderilen örnekteki üç Türkçe sala ve tekbir metninden birinin seçilerek okunması bildirildi.

Atatürk, Kur'an'ın Türkçe okunması ve namazın bununla kıldırılması konusundaki teşebbüslerinden umduğu neticeyi alamadığı ve bu konudaki çalışmalar toplumda büyük huzursuzluklara sebep olduğu için bundan vazgeçmiş olmakla birlikte, Türkçe ezan okunması uygulamasını sürdürmüştür. Bu sebeple 1938'deki vefatından sonra da başında İsmet İnönü'nün bulunduğu CHP hükûmetleri tarafından uygulamanın daha sıkı bir şekilde devam ettirildiği görülmektedir.

Ezan Hasreti Sona Eriyor

Ancak yasağın kaldırılması 1950 seçimlerinden sonra basın ve meclisteki yoğun çalışmalarla gerçekleşmiştir. Ceza Kanunu'ndan ilgili fıkranın çıkarılması için 31 Mayıs 1950'de Tokat Milletvekili

10 *Cumhuriyet,* 7 Şubat 1933.

11 Utkan Kocatürk, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi 1918-1938,* Ankara 1983, s. 546.

12 Metni için bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası,* İstanbul 1973, s. 262.

Ahmet Gürkan'ın mecliste başlattığı kanun teklifi verme sürecini, 2 Haziran'da Kayseri Milletvekili İsmail Berkok ve on üç arkadaşı, 14 Haziran 1950 tarihinde de Başbakan Adnan Menderes Hükûmetince TBMM'ye sunulan kanun teklifleri takip etmiştir. Bunların gerekçelerinde Ceza Kanunu'na hüküm konulmasının din ve vicdan hürriyetine aykırı olduğu vurgulanmaktadır: "Müslüman Türklere sebepsiz yere manevi huzursuzluk veren böyle bir yasağın demokrasi ile idare olunan bir devlet nizamı içinde yer alabilmesi de müstahildir. Fıkranın tayyı Müslüman Türklere muhakkak bir huzur ve vicdan rahatlığı verecektir."[13] Böylece Ceza Kanunu'nun 526. maddesinde gerekli değişiklik yapılarak 16 Haziran 1950 ramazanı öncesinde ezanın asli şekliyle okunması serbest bırakıldı.

Bu durum, Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin imzasını taşıyan 23 Haziran 1950 tarih ve 6715 sayılı tamimle bütün müftülüklere resmen tebliğ edildi. Bu tarihî metinde, "Elfâz-ı mahsûsa ezanın rüknü ve sıhhatinin şartı olduğuna göre hususî lafızlarından başkası ile okunan ezana velev en doğru bir tercüme ile de olsa itibar yoktur. Tamamıyla dinî bir ibadet mevzuu olan ezan ve kameti asli şeklinden çıkarıp şu veya bu dille okumaya zorlayıcı hükümlerin, ezan ve kameti din lisanıyla okumak yasağının TBMM'ce kaldırılmasının vatandaşlar üzerinde büyük ferahlık ve hoşnutluk husule getirdiği" tespitine yer verilmesi, Diyanet Teşkilatı'nın ve halkın karşı tavırlarının anlaşılması bakımından önemlidir.

Yasağın kalkmasıyla birlikte ramazan ayında ibadet diliyle minarelerden yükselen çifte ezan ve salalar büyük bir sevinçle karşılanmış, ülkenin her tarafında kurbanlar kesilmiş, bunları dinlemek için camilerin etrafında toplananların gözyaşları içinde secdeye kapanıp yeri öptükleri gibi haberler devrin basınında yer almıştır.

İstanbul'da ezanın yeniden asli şekliyle okunması, Türkçe ezan okunması hazırlıklarını yapan heyetin içinde yer alan ve yasağın kaldırıldığı sırada Sultanahmet Camii İmamlığı'nda bulunan Sadettin Kaynak'ın yönlendirmesiyle bu caminin minarelerinden çifte ezanlar okunmasıyla başlamıştır. Olaya şahit olanların ifadelerinden İstanbul'da olduğu gibi, yurdun her yerinde ezan okunan büyük camilerin etrafına toplanan her yaştan halkın birbirlerine sarılıp ağlaşarak bu günleri gördüklerine şükrettikleri ve ezan tekbirlerine eşlik ederek

13 15 Haziran 1950 tarihli, Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin değiştirilmesi hakkında TBMM Başkanlığına sunulan teklifin gerekçesi S. sayısı: 3/1/9, 2/6,7.

"O GÜN HER ŞEREFEDE BİR MÜEZZİN VARDI."

Diyanet İşleri başkan yardımcılığı da yapan Yaşar Tunagür, ezanın aslına uygun okunmasıyla ilgili yasağın kalktığı günü şöyle anlatmaktadır:

"Ezanın Türkçe okunduğu günlerdi. Cuma namazlarını Sultanahmet Camii'nde kılmayı kendime âdet edinmiştim. Cuma namazlarını meşhur hafız Sadettin Kaynak kıldırırdı. Türkçe ezanı okumuş olan hafız...

Yine böyle bir cuma günüydü ve Sultanahmet Camii'ne namaz kılmaya gidiyordum. Fakat her zamankinden farklı olarak caminin avlusunda büyük bir kalabalık ve telaş vardı. Ben ve yanımdaki arkadaşım, merakla cami avlusuna doğru ilerledik. Baktık ki caminin içinden çok, avluda insan var. Onlar bir şeyler duymuşlar ama biz henüz bilmiyoruz. Girdik içeri.

Avluda baktık ki camiye giren falan yok. Herkes yukarı bakıyor. Birden minarelerin bütün şerefelerinden "Allahu ekber! Allahu ekber!" diye Arapça ezan okunmaya başladı. Meğer caminin imamı Saadettin Kaynak, her bir şerefeye bir müezzin yerleştirmiş, birbirin ardına nasıl ezan okuyacaklarını onlara tembihlemişti. Caminin içinde durumdan haberi olmayan cemaat Arapça ezanı duyar duymaz kendilerini dışarı attı. Avlu hınca hınç doluydu. Herkes İstanbul semalarını inleten Arapça ezanı dinliyordu. 14 müezzin 6 minarenin 14 şerefesinde... biri başlıyor öbürü bitiriyor. Yarım saate yakın sürdü ezan. Bunu İstanbul'un diğer camileri takip etti. İstanbul'un bütün minarelerinden yıllardır özlemini çektiğimiz ezan sedaları yükseliyordu göklere... Bir an için rüyada olduğumu sandım. Fakat bu bir rüya değil, gerçekti. Minarelerden Arapça ezan okunuyordu."

(Mustafa Armağan, Türkçe Ezan ve Menderes, İstanbul 2010, s. 146.)

kurbanlar keserek olayı bir bayram havası ve coşkusu içinde karşıladıkları anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

Ayas, "Mürteciler Karşısında Din", *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, 1334, sy. 5, s. 36.

Ayhan, Halis, Mustafa Uzun, "Ezan", *DİA*, XII, 38-43.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1985.

"Büyük Millet İnkılâbı Karşısında", *Sebîlürreşâd*, 1950, c. 4, sy. 84, s. 140-141.

Çağlı, Yusuf Ziya, "Ezan Meselesi Hakkında", Sebîlürreşâd, 1961, c. 13, sy. 320, s. 307-308.

Düstûr, Üçüncü tertip, Ankara 1941, c. 22, s. 418.

Düzdağ, M. Ertuğrul, "Ezan - 1932", *Zaman*, 14 Aralık 1987.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Düşman Acımaz*, İstanbul 1994

Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1943, V, 193 1967.

"Ezan Hakkında Kanun", *Sebîlürreşâd*, 1950, c. 4, sy. 82, s. 100-106.

"Ezan", *TA*, XVI, 67.

Gökalp, Ziya, *Doğru Yol*, haz. Müjgan Cunbur, Ankara 1976, s. 11.

Gökalp, Ziya, *Yeni Hayat*, İstanbul 1918.

İnan, Abdülkadir, "Hafız Yaşar ve Türkçe Ezan", *TK*, 1968, c. 6, sy. 62, s. 131-132.

Jaschke, G., *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972.

Kanun Lâyihaları, TBMM Kütüphanesi Dokümantasyon ve Tercüme Müdürlüğü, nr. 186, 1/78, 3/1/9, 2/6, 7.

Koçu, R. Ekrem, "İstanbul'da Ezan Musikisi", *Hayat Tarih Mecmuası*, 1969, sy. 11, s. 18-20.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1984.

Tâhirülmevlevî, "Ezan Hakkında Malumat ve Halisâne Bazı Temenniyat", *Sebîlürreşâd*, 1329, c. 10, sy. 236, s. 29-31.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, İstanbul 1991.

İSTANBUL'DA MÜSLÜMANLARIN DİNÎ ZİYARET MEKÂNLARI: TÜRBELER

ALİ KÖSE* - ALİ AYTEN**

İstanbul, Müslümanlar için idari, sosyal, kültürel ve ekonomik olduğu kadar dinî nedenlerle de ziyaret merkezlerinden biridir. Hem İstanbul'un fethine teşvik eden "Fetih Hadisi"nin[1] varlığı hem de hilafetin Osmanlı'ya geçmesiyle şehrin darü'l-hilâfe (halifelik merkezi) olması, İstanbul'u Müslümanlar açısından önemli kılan ve âdeta manevi bir çekim merkezi hâline getiren sebeplerden olmuştur. Ayrıca İstanbul'da eserleri ve görüşleriyle Müslüman kitleler üzerinde izler bırakmış veliler ile hizmetleriyle halkın teveccühünü kazanmış şahsiyetlerin kabirlerinin bulunması İstanbul'un ziyaret mekânı olarak önem kazanmasını sağlamıştır. Bu nedenle İstanbul, camileri, türbeleri, tekkeleri, medreseleri ile Müslümanlar için önemli ziyaret mekânlarını içinde barındırmaktadır.

Şehirde Müslüman halkın ziyaret mekânlarını, camiler, türbeler, tekkeler ve medreseler olarak dörde ayırabiliriz. Bu mekânlar pek çok yerde birbirine yakın inşa edilerek iç içelik oluşturulmuştur. Camiye gelen türbeye, türbeye gelen camiye de uğramaktadır. Eyüp Sultan Camii ve Türbesi, Süleymaniye Camii ve Kanunî Sultan Süleyman Türbesi, Yahya Efendi Camii, Dergâhı ve Türbesi, Merkez Efendi Türbesi ve Camii bu duruma örnek olarak verilebilir.

Türbe kelimesinin kökü, toprak anlamındaki Arapça "türab" kelimesidir. Türbe kelimesi veliler ile özdeşleştirilse de padişah, vezir gibi abidevi şahsiyetlerin mezarları için de kullanılmaktadır. Halk inanışına göre türbelerde yatan kişiler, geçmişten bugüne tarihsel gerçekliğine bakılmaksızın maneviyatla ilişkili kişiler olmuştur. Genelde "Allah dostu" olarak görülen veliler buralarda yatmaktadır. Buralar insanların dinî ve manevi duygular yaşamasını sağlayan, çeşitli problemlerinde ve hastalandıklarında Allah'ı hatırlama, hayatın içinde onun varlığını hissetme ve bu bağlamda psikolojik olarak rahatlama alanıdır.[2] Türbelerde yatan mübarek zatlar, Müslüman halk tarafından kimi zaman "manevi koruyucular" kimi zaman bölgeye aidiyeti güçlendiren "tapu senedi" ve asırlardır ziyaret edilen "hacet penceresi" olarak görülmüştür.[3] Halkın bu algısına en güzel örnek, İstanbul Boğazı'nın dört manevi bekçisi olduğuna dair halk arasında yaygın olan inançtır. Bu inanca göre, Marmara tarafında Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdayî ve Beşiktaş'ta Yahya Efendi, Karadeniz tarafında Beykoz'da Yûşâ ve Sarıyer'de Telli Baba İstanbul Boğazı'nın manevi bekçileridir.[4]

Halk, asırlardır dua edip dilekte bulunmak ya da sadece dua etmek, ibret alıp tefekkür etmek gibi nedenlerle ve "kutsal bir mekâna uğrama" arzusuyla bu mekânları ziyaret etmektedir.[5]

Türbe Ziyaretinin Dinî/Kültürel Kaynakları

Türbe ziyaretlerinin ve ziyaretlerde yapılan dua ve merasimlerin temelinde, ".... Kabirleri ziyaret ediniz! Zira ölümü hatırlatır."[6] "Allah'ım Bakî' mezarlığındakileri affet."[7] gibi Hz. Peygamber'in, kabir ziyaretine izin veren ve kabir ziyaretinin ne amaçla olacağına ve ziyaret esnasında nelerin yapılabileceğine işaret eden hadisleri yer almıştır. Türbelerin inşası ve türbe mescit/cami birlikteliğinin sağlanmasında ise

* Marmara Üniversitesi

** Marmara Üniversitesi

1 *Müsned*, IV, 335; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, c. IV, 422; M. Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, Beyrut 1391/1972, V, 262.

2 Ali Köse ve Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul 2010, s. 14, 53-56.

3 Ayhan Yalçın, *Gönül Sultanları İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*, İstanbul 1996, s. 14.

4 İsmet Demir ve Hacı Osman Yıldırım, *Beşiktaş'lı Şeyh Yahya Efendi ve Üveysilik*, İstanbul 1997, s. 74.

5 Geçmişte de buna örnek bulmak mümkündür. Örneğin XVII. yüzyılda yaşamış meşhur seyyah Evliya Çelebi, yaşadığı devirde insanların Ayasofya Camii'ndeki beyaz sütunun (terler direk) baş ağrısı, zahir hastalığı ve sıtma gibi hastalıklara şifa bulmak için ziyaret edildiğini anlatmaktadır (bk. *Evliyâ Çelebi* [ed. Semih Tezcan ve Nuran Tezcan] , Ankara 2011, s. 409).

6 Müslim, "Cenâiz", 106; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 81.

7 Müslim, "Cenâiz", 274.



1- Üsküdar'da kadınların kabir ziyareti (Flandin)

Hz. Peygamber'in mezarı bir anlamda model olmuştur. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in mezarı evine yapılmış ve daha sonraki süreçte de ilavelerle Mescid-i Nebevî kabri bütünüyle kuşatmıştır. Bu yönden Hz. Muhammed'in kabri ve Mescid-i Nebevî pek çok veli türbesine örneklik etmiştir.[8] Bu bağlamda ülkemizde özellikle İstanbul'da pek çok sahabe, fetih şehidi, padişah ve veli kabrine bazen devlet adamları ve resmî kurumlar bazen de hayır kurumları tarafından türbeler inşa edilmiştir. Bu türbeler, yüzyıllardır başta mekânın İslamlaşması olmak üzere pek çok fonksiyon icra etmişlerdir. Türbelerin yapımı ve idamesi, türbe ziyaretleri ve türbe bünyesinde gerçekleştirilen merasimler, Müslüman halk tarafından geçmişten günümüze her daim teveccüh bulmuş, dinî gayelerle ve dinî kurallar çerçevesinde bu ziyaretler asırlardır gerçekleştirilmiştir. Diğer taraftan bazı türbelerin İstanbul'un en güzel mekânlarında yer alması tarih içerisinde dinî gayelerle değil hafta sonları gezilecek görülecek kültürel mekânlar şeklinde halk üzerinde algılanıp alışkanlığa dönüşmüştür. Türbelere tenezzüh amacıyla yapılan bu ziyaretlerdeki mum yakma, çaput bağlama ya da namaz kılma gibi pratikler bazı bilim adamları tarafından günümüzde olduğu gibi tarihte de akidevi/dinî bir uygulama gibi değerlendirilerek tenkit edilebilmiştir.[9]

Türbe Ziyaretinin Dinî/Manevi ve Sosyal Boyutları

İstanbul başta olmak üzere ülkemizde türbeler, tarih boyunca, halk dindarlığının en canlı şekilde sergilendiği mekânlar olmuştur. Bu mekânlar vasıtasıyla dinî öğretiler halk kitlelerince, psikososyal ihtiyaçları, dinî algıları

8 *Dimensions of Locality: Muslim Saints, their Place and Space*, New Brunswick 2008, ed. Georg Stauth ve Samuli Schielke, s. 17.

9 İmamı Birgivî, *İslam'da Kabir Ziyareti*, çev. Ahmed Şahin, İstanbul 1965, s. 19. XVI. asırda yaşamış alimlerden İmamı Birgivî: "... bu zamanın insanlarının çoğu ölülere eziyet ediyorlar. Bir takım mezarları puthaneye çevirip, orada namaz kılıyorlar, hatta kurban bile kesiyorlar... Allı yeşilli çaputlarla mezar taşlarına sanki elbise giydiriyorlar... Öyle acayip şeylere inanıyorlar, öyle tuhaf hareketler yapıyorlar ki, uyanık bir mü'mine, bunların hiçbiri hiçbir zaman yakışmaz" (bk. Birgivî, *İslam'da Kabir Ziyareti*, s. 8).



2- Kanunî Sultan Süleyman'ın Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyareti

nispetinde yeniden şekillendirilmiştir.[10] İstanbul'da sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte, yaklaşık 500 türbe bulunmaktadır.[11] Araştırmalar, Türk halkının yaklaşık yarısının türbeleri ziyaret ettiğini göstermektedir. Mesela 2000 yılında Toprak ve Çarkoğlu,[12] halkın %52'sinin türbe ziyaretinde bulunduğunu; Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu[13] ise halkın %41'inin yılda en az bir kere türbeye gittiğini ortaya çıkarmıştır. Öyle anlaşılıyor ki gerek İstanbul'da gerek Türkiye'de türbe ziyaretleri halkın dinî yaşantısının ayrılmaz bir parçasıdır. Pek çok kişi dinî sebeplerle bu mekânları ziyaret etmekte, yine pek çok kişi için ziyaretler, hayatı dinin istediği şekilde devam ettirmede motive ve dönüştürücü bir görev ifa etmektedir. Şöyle ki bazı ziyaretçiler ziyaretten sonra namazlarını kılma, hayır hasenat yapma gibi dinî emirleri yerine getirmede daha hassas olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca İstanbul'da türbeleri ziyaret edenlerin çoğu, türbeye gitmeden önce evde abdest alma, nafile namaz kılma, fakirlere yardım etme gibi hazırlıklar yapmaktadır. Türbelerin bulunduğu mekâna abdestsiz girmemeye özen gösterilmekte, evden abdestsiz gelenler türbe civarındaki şadırvan veya çeşmede abdest almakta, türbeler genellikle bir ibadet şuuruyla ziyaret edilmektedir.[14]

Halkın dinî ziyaret mekânı olarak algıladığı İstanbul türbeleri, asırlardır şehrin İslam kimliğini kazanmasında önemli merkezler olarak görülmüştür. İstanbul'un fethinden sonra Hz. Ebu Eyyüb el-Ensarî'nin (Eyüp Sultan) ve daha sonraki dönemde Hz. Yûşâ'nın mezarının manevi keşf yoluyla ortaya çıkarılması bunun örneklerindendir. İstanbul'daki türbeler, geçmişten bugüne halkın tarihini tanıdığı, atalarının hatıraları yâd ettiği, onlara olan hürmetlerini ve vefa duygularını gösterdiği, geçmişi yeniden canlandırıp anlamlandırdığı bellek mekânları olmuştur. Ayrıca türbeler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumu bütünleştirici bir rol oynamıştır. Türbeler, dinî yaşama düzeyleri, din algıları, eğitim ve sosyoekonomik durumları farklı insanları aynı mekânda birleştirmiştir. Örneğin, Eyüp Sultan Türbesi'nde veya Hz. Yûşâ Türbesi'nde dinî bilgi seviyeleri, dinî yaşama tarzları, sosyoekonomik düzeyleri farklı insanlar bir araya gelmektedir. Bu yönüyle türbeler, asırlardır birlik ve dayanışmayı sağlayıcı sosyal bir işlev görmektedir.[15]

Türbeler, İstanbul'un pek çok semtinde çevreyle bütünleşen, çevreye sosyal statü kazandıran ve çevreyi kendisiyle anılır hâle getiren bir işlev üstlenmiştir. Hatta İstanbul gibi metropol bir şehir "türbeler şehri" olarak anılmıştır. Geçmişten bugüne İstanbul'da pek çok mekân ismi, halkın sevdiği ve hürmet gösterdiği mübarek türbe ya da türbede yatan zatın ismi ile anılmaktadır: Yahya Efendi Sokağı, Merkez Efendi, Eyüp Semti, Vefa Türbesi Sokağı, Akbaba köyü bunlardan bazılarıdır. Çocukların isimlendirilmesi, asker uğurlama törenleri ve gelin ziyaretlerine kadar birçok sosyal alanda türbeler varlık göstermiştir. Türbelerin yanına kurulan vakıf, yardımlaşma derneği, misafirhane, aşevi, öğrenci yurdu gibi kurumlar, sosyal etkinliklere katkıda bulunmuşlardır.

10 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 11-12.

11 Serhat Teksarı, *İstanbul Türbeleri*, İstanbul 2005.

12 Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset,* İstanbul 2000, s. 47.

13 Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslar arası bir Karşılaştırma*, İstanbul 2009, s. 28.

14 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 81, 115.

15 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 34-40.



3- Eyüp Sultan Türbesi

İstanbul'un En Popüler Ziyaret Mekânları/Türbeleri

İstanbul'daki türbeler, kimlikleri tarihsel olarak sabit sahabe, padişah, devlet ricali ve velilerin yattığı türbeler ve kimlikleri sabit olmayan "hayalî veliler"in yattığı türbeler olarak ikiye ayrılabilir. Halk muhayyilesindeki veliler hakkında yazılı kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bazı türbelerde kimin yattığı veya yatan birisi var mı kesin olarak bilinmese de ziyaretçiler bu belirsizlikten etkilenmemekte, ziyaretlerini gönül huzuruyla gerçekleştirmektedir. Bu türbeler, ritüel uygulamaları açısından da birbirinden farklılaşmaktadır. Kimlikleri belli olan, hayatı hakkında detaylı bilgiler bulunan, özellikle de bir tarikatın temsilcisi olan velilerin yattığı türbelerde ilginç sayılabilecek veya hurafe olarak adlandırılabilecek ritüeller fazla yapılmamaktadır.

Birçok türbede resmî makamların görevlileri bidat bildikleri ritüellerin yapılmaması için çaba göstermekte, ziyaretçileri kendilerince bilgilendirmektedir. Kimlikleri belli olan türbelerde genellikle dua etmek, Kur'an okumak gibi ibadetler gerçekleştirilmektedir. Kimliği bilinmeyen türbelerde ise, bunların yanında, çaput bağlama, kilit açma, elbise veya süpürge bırakma, tel kesme, makara sarma, mum yakma gibi ritüel çeşitliliğine daha sık rastlanmaktadır. Ancak her iki tür türbeye gelenler de bu mekânları kutsal olarak kabul etmekte "kutsal bilinen bir yere uğrama arzusu"yla buraları ziyaret etmektedir.[16]

Özetle, İstanbul'da Müslüman halk, geçmişten günümüze sahabelerin, fetih şehitlerinin ve evliyanın türbelerine büyük önem vermiş, ecdadın şehrin İslamlaşmasına olan fedakâr hizmetlerine ve onların aziz hatırasına hürmeten, vefa duygusuyla bu mekânları korumuş ve ziyaretgâh hâline getirmişlerdir. Ziyaretlerde temel arzu, kutsal bir mekânı ziyaret etmek olmuştur, bunun yanı sıra ziyaretçilerin bir kısmı bu arzuya ilaveten, dilekte bulunma, hastalık veya sıkıntılara çare bulma, evlenebilme, çocuk sahibi olma, aile geçimsizliğini giderme, şefaat dileme, huzur ve mutlu yaşama kavuşma gibi hedefler de taşımışlardır. İstanbul'da halkın asırlardır saygı ve hürmetle koruduğu ve ziyaret ettiği mekânlardan bazıları aşağıda incelenmiştir.

16 Köse ve Ayten, *Türbeler,* 43-46.



4- Sultan II. Mahmud'un Eyüp Sultan Türbesi'ndeki hattı (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

5- Sultan Abdülmecid'in Eyüp Sultan Türbesi'ndeki hattı (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)



6- Sultan Abdülaziz'in Eyüp Sultan Türbesi'ndeki hattı (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)



7- Ebû Eyyûb el-Ensarî'nin sandukası ve III. Selim'in yaptırdığı som gümüş şebekesi

Eyüp Sultan Türbesi

Türbe, İstanbul'da ve hatta Türkiye'de Müslümanların en çok ziyaret ettiği mekânların başında gelmektedir. İstanbul'un Eyüp ilçesindedir. Türbede, Hz. Muhammed'in sancaktarı Hz. Ebu Eyyüb el-Ensarî'nin mezarı vardır. Bu nedenle türbe, yüzyıllardır Müslümanlar tarafından kutsal bir mekân olarak görülmüş ve İstanbul içinden ve dışından pek çok Müslüman tarafından ziyaret edilmiştir. Ebu Eyyüb el-Ensarî, Müslümanlar tarafından manevi varlığı ile gönülleri aydınlatan, yol gösteren olarak görüldüğünden gönüllerin sultanı kabul edilmiş ve türbesinin olduğu mekân "Eyüp Sultan" olarak bilinmiştir. Eyüp Sultan'ın asıl ismi Halid b. Zeyd'dir. Müslümanların İstanbul'a yaptığı ilk sefer esnasında (669) şehit düşmüş, vasiyeti üzerine surlara yakın bir yere defnedilmiştir. Mezar, İstanbul'un fethi sırasında Fatih'in hocası Akşemseddin tarafından manevi keşf yoluyla bulunmuştur.[17]

Fatih Sultan Mehmed, mezarın bulunmasından sonra üzerine bir türbe yanına da bir cami yaptırmıştır. Eyüpsultan Camii olarak anılan bu cami, İstanbul'un ilk selatin (padişahların yaptırdığı) camisidir. Fatih Sultan Mehmed, cami ile birlikte medrese, imaret ve hamam da yaptırmıştır. Tamir ve ilaveleriyle zaman içinde bugünkü şeklini alan türbe, İstanbul'da özgün tasarımını günümüze kadar koruyabilmiş en eski Osmanlı mezar anıtıdır. Türbe şu bölümlerden oluşmaktadır.

Hacet penceresi: Ziyaretçilerin önünde durarak dua ettikleri penceredir, buraya aynı zamanda niyaz veya ziyaret penceresi ismi de verilmektedir.

Dua kapısı: Eyüp Sultan'ın kabrinin ve sandukasının bulunduğu kısma açılan kapıya dua kapısı denmektedir. Ziyaretçiler bu kapıda durup dua etmektedir.

Sanduka: Sekiz köşeli plan üzerine yapılan türbe binasının ortasında Eyüp Sultan'ın ahşap sandukalı mezarı bulunmaktadır.

Kısmet kuyusu: Türbedeki en dikkat çeken ve pek çok hikâyesi olan bölümlerden biridir. Sandukanın ayakucu tarafındadır. Hâlen üzerinde ağaçtan çıkrığı ve bakır kovası bulunmaktadır. Kuyu suyunun zemzem suyu gibi olduğuna inanılır.

Hz. Muhammed'in ayak izi: Giriş bölümünde, kadem-i saadet dolabı içerisinde muhafaza edilmektedir. Sultan I. Mahmud tarafından Topkapı Sarayı'ndan buraya naklettirilmiştir. Eyüp Sultan'ın kabrinden sonra en çok ziyaret edilen yer burasıdır.[18]

Türbeye, Osmanlılar zamanında hem devlet erkânı hem de halk tarafından büyük hürmet

17 Hüseyin Algül, "Ebû Eyyub el-Ensârî", *DİA*, X, 124.

18 Necdet Yılmaz ve Coşkun Yılmaz, *İstanbullu Sahabeler*, İstanbul 2003, 116-127.



8- Sultan II. Abdülhamid döneminde hazırlanan Hz. Eyyûb el-Ensarî'yle ilgili levha (hat: Seyyid Hasan Rıza) (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

gösterilmiştir. Osmanlı padişahları, tahta çıkacakları zaman Hz. Muhammed'e olan saygılarının bir gereği olarak padişahlık kılıcını genellikle Eyüp Sultan Türbesi'nde, Hz. Peygamber'in mihmandarının manevi varlığı huzurunda kuşanmışlar, bunun için kutsal emanetler içerisinde yer alan kılıçlardan birini kullanmışlardır. Kılıç kuşanma (taklîd-i seyf), halkın da katıldığı, duaların edildiği, kurbanların kesildiği "Kılıç Alayı" denilen bir törenle yapılmış ve padişahlara kılıcı devrin şeyhülislamı veya en saygın din âlimi ya da mutasavvıfı kuşatmıştır. Böylece padişahlar hem bu büyük sahabenin manevi varlığı huzurunda Hz. Peygamber'e söz vermiş hem de idari güçlerini ve toplum üzerindeki saygınlıklarını dinî ve manevi alandan aldıkları mecazi destekle de güçlendirmişlerdir.[19]

Osmanlı'dan günümüze Eyüp Sultan Hazretlerinin kabrine yakın olma hep önemli görülmüş ve bu nedenle türbe etrafında ve yakınlarında geniş mezarlık alanları oluşmuştur. Bu isteğin nedeni, Eyüpsultan Camii minarelerinde okunan ezan sesinin işitildiği yerlere gömülen Müslümanların kabir azabından korunacaklarına dair inancın, halk arasında yerleşmiş olmasıdır.[20] Bugünkü hâliyle Eyüp, geniş bir mezarlığın

19 Hatice Kara, "Şehir ve Kutsallık ve Kutsal Belde Eyüp", *IX. Eyüp Sultan Sempozyumu*, İstanbul 2005, s. 491; Erol Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı,* İstanbul 2003, s. 501-502.

20 Mehmet Halit Bayrı, *İstanbul Folkloru,* İstanbul 1947, s. 151.



9- Eyüp Sultan'ın ismine hazırlanan ve türbeye vakfedilen 1248/1832-1833 tarihli hat levhası: Ya Hazreti Halid Bin Zeyd Radıyallahu anh (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

ve pek çok türbenin içerisinde bulunduğu ölümle hayatın birlikteliğini sembolize eden bir mekân görüntüsü vermektedir.[21]



10- Ziyaretçilerin Eyyûb el-Ensarî'nin sandukasını görerek dua edecekleri şekilde planlanan Niyaz penceresinin türbenin içinden görünümü

Eyüpsultan Türbesi, yüz yıllardır hem İstanbul'dan hem de İstanbul dışından gelen pek çok Müslüman tarafından büyük sahabenin manevi varlığına hürmeten, vefa duygusuyla ziyaret edilmektedir. Hatta türbenin kapalı olduğu 1923-1950 yılları arasında bile, halk burayı ziyaret etmeye ve hacet kapısında durarak dua etmeye devam etmiştir. Osmanlılar döneminde gündüz ziyareti yetmeyince türbenin pazartesi ve Kadir geceleri de ziyarete açıldığı dönemler olmuştur.[22] Günümüzde sadece gündüzleri ziyaret yapılmaktadır. Türbe, hemen hemen her gün ziyaret edilse de ziyaretler daha çok cuma, kandil-arife günleri ve ramazan ayında yoğunlaşır. Türbe, İstanbul dışından, turlarla gelen grupların da başlıca uğrak yerlerindendir. Ramazan ayında ailece türbeyi ziyarete gelip iftarı burada yapan insanların sayısı oldukça fazladır. Sabah namazlarını Eyüpsultan Camii'nde kılmak ve o vakitte kapalı olduğundan türbe dışından dua etmek bir gelenektir.

21 Kara, "Şehir ve Kutsallık", s. 493.

22 Süheyl Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri,* İstanbul 1953, s. 32-35.



11- I. Dünya savaşı yıllarında, Surre-i hümayun ile gönderilen, ancak Mekke-i Mükerreme'ye ulaştırılamayınca Ebû Eyyûb el-Ensarî'nin Türbesi'ndeki pencerelere asılan Kabe örtüsü

Osmanlı'dan günümüze, hacca gideceklerin Hz. Peygamber'in mihmandarı Eyüp Sultan Hazretlerinin türbesini ziyaret edip dua etmesi önemli bir gelenek olmuştur.[23] Diğer iki önemli gelenek ise sünnet çocuklarının ve gelinlerin burayı ziyaret etmesidir. Eyüp Sultan Türbesi, İstanbul'da sünnet olan çocukların ziyaret ettiği türbelerin başında gelmektedir. Aileler çocuklarını buraya getirerek onların hayırlı evlatlar olmaları, huzurlu bir geleceğe kavuşmaları için dua ederler.

Ayrıca gelinler de buraya gelerek türbede dua etmekte, evliliklerinin hayırlı, mutluluklarının daim, yuvalarının bereketli olması niyazında bulunmaktadır. Bunların dışında halk, Eyüp Sultan'ın çocukları çok sevdiğine inanır.[24] Bu nedenle anne babalar yılda birkaç defa çocuklarıyla bu türbeyi ziyaret eder.

Aziz Mahmud Hüdayî Türbesi

Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdayî Camii avlusundadır. Geçmişte ve günümüzde İstanbul Anadolu yakasının en çok ziyaret edilen kutsal mekânlarındandır. Türbede XVI. yüzyıl Osmanlı âlim-velilerinden Aziz Mahmud Hüdayî Hazretleri medfundur. 1541 yılında, bugün Ankara iline bağlı Şereflikoçhisar'da doğmuştur. İstanbul'daki Ayasofya Medresesi'nde tahsil görmüştür. İlmî, tasavvufi ve edebî olmak üzere pek çok eseri olan Mahmud Hüdayî Hazretleri, vaizlik, kadılık ve müderrislik yapmış, daha sonra gördüğü bir rüyadan etkilenerek bu vazifeleri bırakmış, Üftade Hazretlerine öğrenci olmuş ve tasavvufi yolda olgunlaşma sürecini tamamlamıştır.[25]



12- Sultan I. Ahmed tarafından Eyüp Sultan Türbesi'ne vakfedilen buhurdan (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Yaşadığı dönemde sekiz farklı Osmanlı padişahının hükümdarlığına tanık olmuştur. Devrinde hem halkın hem de sultanların sevgisini kazanan Hüdayî, "sahib-i zaman", "padişahlar şeyhi" gibi unvanlarla anılmıştır. Yaşadığı dönemin padişahlarından III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman'a mektuplar yazarak onlara öğütler vermiştir. I. Ahmed devrinde Sultanahmet Camii'nin temel atma töreninde duayı Hüdayî Hazretleri yapmıştır. IV. Murad tahta çıkacağında Eyüp Sultan'da padişahlık kılıcını devrin en saygın şeyhi olarak Aziz Mahmud Hüdayî kuşatmıştır. Hüdayî, 1628'de vefat etmiş, bugün türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Ölümünden sonra da dergâhı ve türbesi hem saray ahalisi hem de halk tarafından ziyaret edilmiştir.[26]

Hüdayî Hazretlerinin gerek padişahlar gerekse halk tarafından sevildiğine ve sayıldığına dair pek çok menkıbe vardır. Hüdayî Hazretlerini seven ve sayan devrin padişahı I. Ahmed o abdest alırken ibrikle su döker, valide sultan da havlu tutar. Bu sırada valide sultan, "Şeyh Hazretleri bir keramet gösterse." diye içinden geçirirken, Hüdayî Hazretleri, "Yeryüzünün padişahı su döküyor, valide hazretleri havlu tutuyor bundan büyük keramet mi olur." der.[27] Üsküdar'ı ziyaret eden Sultan I. Ahmed, çarşıda alışveriş yapan Hüdayî Hazretlerine

23 Kara, "Şehir ve Kutsallık", s. 495.

24 Bayrı, *İstanbul Folkloru,* s. 152.

25 H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı,* İstanbul 1982, s. 37-90.

26 Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi* s. 54-68.

27 Ziver Tezeren, *Aziz Mahmud Hüdayi,* İstanbul 1987, s. 41



13- "Yâ Hazret-i Aziz Mahmud Hüdayî" yazılı levha (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

rastlar. Hemen atından inip Hüdayî'nin elini öper ve atına binmesini rica eder. Bir müddet Hüdayî at sırtında, padişah da yaya olarak yürür. Kısa bir süre sonra Hüdayî bu duruma razı olmaz, "Sultanım! Sırf hocam Muhammed Üftâde'nin 'Padişahlar atının yanında yürüsün.' duası ve emri yerine gelsin diye ata bindim." diyerek attan iner ve sultanın atına binmesini ister. Üsküdarlı kayıkçılar, fırtınalı havalarda Üsküdar-Beşiktaş arasında vapurlar işlemezken, Üsküdar'dan Sirkeci tarafına rahatlıkla gidilebildiğine ve bu yolun "Hüdayî Yolu" olduğuna inanır ve bunu Hüdayî Hazretlerinin bir kerameti olarak yorarlar.[28]

Türbe, İstanbul içinden ve Anadolu'dan gelen pek çok kişi tarafından geçmişte olduğu gibi bugün de ziyaret edilmektedir. Bireysel olarak ziyaret edildiği gibi türbe ziyaretleri çerçevesinde turlarla gelenler tarafından da gruplar hâlinde ziyaret edilmektedir. Türbeye hemen



14- Aziz Mahmud Hüdayî Asitanesi

her gün ziyaretçi gelmektedir ancak ramazan ayında ve mübarek günlerde ziyaretçi sayısı bariz bir şekilde artmaktadır.[29]

Müslümanlar daha çok "maneviyatı hissetme ve huzur bulma" gayesiyle bu türbeyi ziyaret etmektedir. Aziz Mahmud Hüdayî'nin, Sultan I. Ahmed'in yanında yaptığı dua da ziyaretlerde etkili olmaktadır. Söz konusu meşhur dua şu şekildedir:

Ya Rabbi! Kıyamete kadar, bizim yolumuza katılan, bizi sevenler ve ömründe bir kere türbemize gelip, ruhumuza Fatiha okuyanlar bizimdir. Bize talebe olanlar denizde boğulmasınlar, ömürlerinin sonuna kadar fakirlik görmesinler. İmanlarını kurtararak gitsinler...[30]

Günümüzde türbeye gelenler daha çok dua ederek veya Kur'an okuyarak ziyaretini tamamlıyor. Kutsal bir mekânda huzur ve sükûnet bulma ve şefaat ümit etme en baskın dinî duygulardır. Bazı ziyaretçiler, dua etmenin yanı sıra dilek dilemektedir; bazıları da şifa niyetiyle ya da dilekleri kabul olduğu için türbede şeker, lokum vb. dağıtmaktadır. Türbeye üç cuma üst üste gelince, duaların kabul olacağı inancı bazı ziyaretçiler tarafından kabul görmektedir. Türbedeki kuyu suyu, bazı ziyaretçiler tarafından zemzem suyuna benzetilmekte ve bu suyu Aziz Mahmud Hüdayî Hazretlerinin asasını yere vurarak çıkardığına inanılmaktadır. Ziyaretçilerden bazıları, sudan

28 Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi,* s. 81-82; Tezeren, *Aziz Mahmud Hüdayi,* s. 42.

29 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 151-154.

30 Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi,* s. 87.



15- Aziz Mahmud Hüdayî'nin sandukası ve sanduka şebekesi

şifa niyetine içmekte, bazıları da sadece elini yüzünü yıkamakta, bazen de su kabı ile buradan başkalarına içirmek amacıyla su alanlar olmaktadır. Hasta yakınlarını şifa ve huzur bulur niyetiyle türbeye getirenler de vardır.[31] Osmanlılar zamanında da halk arasında güzel bir okuyuşla okumayı öğrensin diye çocukların Aziz Mahmud Hüdayî Türbesi'ne götürülmesi şeklinde bir gelenek olduğu da zikredilmiştir.[32]

Merkez Efendi Türbesi

İstanbul Zeytinburnu Merkezefendi Mahallesi'ndedir. Türbede asıl adı Musa Muslihiddin olup halk tarafından

31 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 152.

32 Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı,* s. 519.



16- Merkez Efendi Türbesi

"Merkez Efendi" ismiyle tanınan mübarek zatın mezarı bulunmaktadır. Merkez Efendi, XV. yüzyıl Osmanlı âlim-evliyalarındandır. 1463 yılında Denizli'de doğmuştur. Denizli, Bursa ve İstanbul'da öğrenim gördükten sonra Amasya'ya giderek Halvetiye usulü tasavvuf eğitimi almıştır. Daha sonra İstanbul Kocamustafapaşa'da bulunan Şeyh Sünbül Efendi'ye bağlanmıştır. Farklı zaviyelerde Sünbül Efendi'nin halifesi olarak görev yaptıktan sonra, Sünbül Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine şeyh olmuştur. Ayasofya ve Fatih camilerinde halka vaaz veren Merkez Efendi, hastaları ziyaret edip onlara dua etmesiyle meşhur olmuştur. Onun dua ettiği hastaların şifa bulduğuna inanılmıştır. 1522'de vefat eden Merkez Efendi, bugün türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Türbe, aynı adı taşıyan külliyenin içerisinde yer almaktadır. Külliye, cami, türbe, çilehane, kuyu, şadırvan, mutfak, derviş hücreleri, selamlık, hünkâr köşkü ve hamamdan oluşmaktadır.[33]

Halk tarafından "Merkez Efendi" olarak bilinen Musa Muslihiddin Hazretlerinin bu lakabı almasıyla ilgili menkıbe şöyledir: "Bir gün Musa Efendi ile şeyhi Sünbül Efendi sohbet ediyorlarmış. Sünbül Efendi Sormuş: 'Bu dünyayı sen yaratsaydın nasıl olmasını isterdin, ne ekler ne çıkarırdın?' Musa Efendi 'Her şey o kadar mükemmel ki şeyhim, ne bir şey ekler ne de bir şey çıkarırdım.' diye cevap vermiş. Bu cevabı çok beğenen Sünbül Efendi, 'Senden istediğim cevabı verdin, her şeyi merkezinde bıraktın. İsmin Merkez Efendi olsun, dilerim sen de merkezini bulursun.' diye dua etmiş." O günden sonra Merkez Efendi olarak anılan Musa Muslihiddin Hazretleri yüzyıllardır ilim, irfan kaynağı olarak bilinmiş ve halktan hürmet görmüştür.[34] Merkez Efendi'ye halkın yanı sıra devrin padişahı ve diğer devlet adamları da sevgi ve hürmet göstermiştir. Rivayete göre Kanunî Sultan Süleyman, Merkez Efendi'nin sohbetlerine katılırmış ve kendisinden "bizim Merkez" şeklinde bahsedermiş.[35]

Merkez Efendi, bir gün bahçede namaz kılarken secdede bir ses duyar. Bu ses, "Ey Merkez Efendi, yedi senedir yeryüzüne çıkmak için emir bekliyorum. Beni bu

33 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 225-226; Aysel Okan, *İstanbul Evliyaları,* İstanbul 2008, s. 33-46.

34 Okan, *İstanbul Evliyaları,* s. 34.

35 Efsun Sertoğlu, *Merkez Efendi,* İstanbul 2007, s. 12.



17- Kabe örtüsü (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

hapishaneden kurtar. Bazı hastalıkların çaresi bendedir." diye seslenir. Merkez Efendi, namazdan hemen sonra talebelerine, "Burayı kazınız, burada sıtmalılara şifa olacak bir su var." der. Talebeler burayı kazınca yerden kırmızı renkte bir su fışkırır. Daha sonra buraya bir kuyu yaparlar. Halk tarafından buraya "Niyet Kuyusu" adı verilir, bu kuyudan su içen sıtma hastalarının iyileşeceğine inanılır.[36] Merkez Efendi'nin halk tarafından hekim veli olarak bilinmesi, hastaları ziyaret ederek onlara dua etmesi ve türbesinin yakınında şifalı olduğuna inanılan bir kuyu olması sebebiyle hastalıklarına şifalar arayan kimseler tarafından asırlardır ziyaret edilmektedir.

Manisa'daki zaviyede görev yaparken, Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Valide Sultan hastalanmış, 41 baharattan yaptığı mesir macununu sultana gönderen Merkez Efendi, sultanı iyileştirmiştir. Daha sonra da sultanın isteği üzerine her yıl bu macundan halka dağıtılmıştır. İnanışa göre Merkez Efendi, halka ilk olarak mesir macununu 22 Mart günü Sultan Camii'nin minarelerinden atmak suretiyle dağıttığından, bu tarihte halka mesir macunu dağıtmak gelenek olmuştur.[37] Bugün de bu gelenek devam ettirilerek, 22 Mart'ta Manisa'da mesir macunu şenlikleri yapılmakta ve halka mesir macunu dağıtılmaktadır.

İstanbul halkı, sağlığında ona gösterdiği hürmeti ölümünden sonra da devam ettirmekte, türbesini asırlardır ziyaret etmektedir. Günümüzde türbesi, İstanbul Avrupa yakasının en fazla ziyaret edilen dinî mekânlarındandır. Türbenin, İstanbul'un her semtinden ve hatta turlarla Anadolu'dan da pek çok ziyaretçisi vardır. Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyaret edenler Sünbül Efendi Türbesi'ni ve Merkez Efendi Türbesi'ni de ziyaret etmektedir. Hemen hemen her gün ziyaret yapılmakla birlikte ziyaretler, özellikle cuma günleri, ramazan ayı ve kandil günlerinde yoğunlaşmaktadır. Merkez Efendi, Halvetî şeyhi olduğundan özellikle ramazan ayında Halvetî tarikatına mensup kişiler turlarla gelerek burayı ziyaret etmektedir.[38]

Merkez Efendi Türbesi'ni ziyaret edenler genellikle türbede Kur'an okur ve dua eder, çilehanede namaz kılar ve bahçede bulunan şifalı sudan içer. Bazı ziyaretçiler ise maneviyatla bağ kurma, ahireti hatırlama, kabrinde diri olan bir mümini ziyaret etme gibi dinî nitelikli bir olayı asli formundan kopararak "türbeye yönelerek namaz kılma, tavaf etme, mum yakma, türbe parmaklıklarına ip asma, bez bağlama" gibi kültürel ögelere indirgemişlerdir. Çok az bir kısmı da, türbenin arka kısmındaki mezarlarda bezden beşik yapıp mezara bırakma, çaput bağlama, anahtar bırakma, mezar taşına dilek yazma, çöpten ev ya da araba yapma gibi ritüelleri gerçekleştirmektedir. Günümüzde, Merkez Efendi Türbesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın veya Merkez Efendi Camii Derneği'nin "dinin kültüre dönüşen tarafı ile mücadele" ettiği mekânların başında gelmektedir.

Akbaba Sultan Türbesi

Türbe, Beykoz ilçesi Akbaba köyündedir. Türbenin hemen yanında 1580 tarihli Canfeda Hatun Camii bulunmaktadır. Cami, III. Murat'ın annesi Nurbanu Sultan tarafından yaptırılmıştır. Türbede, İstanbul'un fethinden hemen sonra kurulan bu köye yerleşen ve burada tekke kuran Akbaba Mehmed Efendi medfundur. Tekke, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı dönemde kapatılmış daha sonra Nakşibendiye tarikatına devredilmiştir. Rivayete göre Akbaba Sultan, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethedeceğini müjdeleyen kişidir. Akbaba Sultan, Akşemseddin ile aynı gece aynı rüyayı görür ve gördüğü rüyanın İstanbul'un fethine işaret ettiği yorumunu yapar.

Akbaba Sultan Türbesi, İstanbul'daki başlıca dinî ziyaretgâhlardandır. Türbeye şehir içinden ve dışından turlarla da ziyaretler yapılmaktadır. Özellikle Hz. Yûşâ Türbesi'ni ziyarete gelenler Akbaba Sultan Türbesi'ni de ziyaret etmektedir. Ziyaretçiler genelde Kur'an okuyup dua etmekte, mezarın kenarına oturarak tefekkür etmektedir. Sünnet olacak çocuklar ve yeni evli çiftler türbeyi ziyaret edenler arasındadır, nadiren hastalıklarına şifa arayanlar da gelmektedir. Türbe ziyareti genellikle şu şekilde gerçekleştirilmektedir. Ziyaretçiler türbenin başında dua edip Kur'an okur.

36 Yalçın, *Gönül Sultanları*, s. 138; Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 226-227.

37 Okan, *İstanbul Evliyaları*, s. 40; Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 225.

38 Okan, *İstanbul Evliyaları,* s. 40; Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 227.



18- Türbelere vakfedilen kandiller (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Ayrıca türbeye gelenlerin çoğu, türbe yakınındaki camide iki rekât namaz da kılarlar. Ancak bazı ziyaretçilerin türbede şeker ve lokum dağıttığına, türbeyi tavaf ettiğine, hasta olan yakınlarını türbeye getirdiğine nadiren de olsa rastlanmaktadır.

Türbe, asırlardır köyü temsil etme özelliğine sahip olmuştur. Köy, ismini de türbeden almıştır. Türbenin burada bulunması ve Akbaba Sultan'ın fetihle ilişkilendirilmesi, köylülere bir aidiyet hissi ve kimlik sunmakta, birlikteliği sağlayan bir sosyal fonksiyon görmektedir. Köyde önemli bazı merasimler geçmişten bugüne türbenin bulunduğu mekânda yapılmıştır. Köylülerin anlattığına göre türbe eskiden Cumhuriyet bayramlarında tören alanı olarak kullanılırmış; köylüler burada toplanarak İstiklal Marşı söyleyip dua ederlermiş. Bugün de dinî bayramlarda bayramlaşma geleneği bu türbenin olduğu mekânda sürdürülmektedir.[39]

Yahya Efendi Türbesi

Türbe, İstanbul Beşiktaş'ta Çırağan Sarayı'nın karşısında Yahya Efendi Sokağı'ndadır. Türbede Osmanlı devletinin yükseliş dönemi âlim ve mutasavvıflarından Yahya Efendi'nin kabri vardır. Türbenin yanında yine Yahya Efendi'nin yaptırdığı bir cami bulunmaktadır. Yahya Efendi, 1495'te babasının kadılık yaptığı Trabzon'da dünyaya gelmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'da vali olduğu dönemde doğan Yahya Efendi, Yavuz'un oğlu Kanunî Sultan Süleyman'ın süt kardeşidir. Trabzon'da başladığı ilim tahsilini İstanbul'da kemale erdirir. Kanunî zamanında müderrislik yapan Yahya Efendi, Şehzade Mustafa'yı boğdurtmasından sonra Kanunî Sultan Süleyman'a yaptığının yanlış olduğunu bildiren bir mektup yazmış, bunun üzerine padişah tarafından görevinden alınmıştır. Bu görevden sonra bugün türbesinin bulunduğu dergâhı yaptırıp inzivaya çekilenYahya Efendi, 1571'de 79 yaşında vefat etmiş ve aynı yere defnedilmiştir. II. Selim, mezarına türbe yaptırmıştır. Yahya Efendi sağlığında, sarayın ve halkının sevgi ve saygısını kazanmıştır. Özellikle Kanunî Sultan Süleyman ve oğlu II. Selim, Yahya Efendi'ye büyük ilgi göstermişler, onu ziyaret edip sohbetini dinlemişlerdir. Halk kendisini "sofi", "cömert", "kerim", "müşfik" sıfatlarıyla nitelendirmiş, Hz. Ali makamında tutmuş, her cuma gecesi Hızır aleyhisselam ile görüştüğüne inanmıştır. Yahya Efendi'nin en önemli kerametlerinden birinin Beykoz'da türbesi bulunan Yûşâ Hazretlerinin kabrinin yerini manevi keşif yoluyla bulması olduğu kabul edilir.[40] Yahya Efendi'yi daha hayattayken başta padişah olmak üzere devlet adamları, farklı

39 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 139-142.

40 İsmet Demir ve Hacı Osman Yıldırım, *Beşiktaş'lı Şeyh Yahya Efendi ve Üveysilik*, İstanbul 1997, s. 68-74; Nazmi Sevgen, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi,* İstanbul 1965, s. 4-16; Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları,* İstanbul 1958, s. 341-342.



19- Yahya Efendi Türbesi

kesimlerden halk ve özellikle de denizciler ziyaret edip hediyeler getirerek dua talep ederlermiş. Bilhassa sefere çıkan ve seferden dönen gerek Müslüman gerekse Hristiyan gemiciler Yahya Efendi'ye uğrayıp hayır duasını alırlarmış.[41]

Yahya Efendi hakkında yazılan ve anlatılan birçok menkıbe vardır. Menkıbelerde pek çok insanı tefekkür etmeye yönelttiği ve insanlara doğru yolu gösterip hidayete erdirdiği anlatılır. Menkıbeye göre, Karadeniz'de bir Rum gemici fırtınaya yakalanır. Fırtınadan yolunu bulamayan ve zor durumda kalan gemici dua eder: "Ey herkesin imdadına yetişen Yüce Mevla! Bizi batmaktan kurtar. Senin Trabzonlu Yahya adında çok sevgili bir kulun varmış, onun hürmetine bizi bu felaketten kurtar; eğer sağ selamet sahile çıkarsak, Yahya kuluna bir küp şarap götüreceğim." Sağ salim İstanbul'a ulaşınca Yahya Efendi'ye bir küp şarap getirerek başından geçenleri anlatır. Yahya Efendi "Eyvallah kaptan, ver bir tas içeyim." deyince herkes çok şaşırır. Önce Yahya Efendi içer, ardından da huzurda bulunanlara ikram eder. Huzurda bulunanlar aldıkları tası çekinerek ağızlarına götürünce bunun nar şerbeti olduğunu anlarlar. Olaya çok şaşıran Rum gemici Müslüman olur ve bir daha Yahya Efendi'nin yanından ayrılmaz.[42]

Ölümünden sonra onun manevi varlığına olan saygı devam etmiş, özellikle saltanat ailesinden ve halktan bazı kişiler ona yakın bir mekâna defnedilmeyi arzu etmiştir. Tıpkı sağlığında dergâhı ziyaret edildiği gibi ölümünden sonra da türbesi asırlardır Müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Türbeyi geçmişte olduğu gibi bugün de pek çok kişi ziyaret etmektedir. Hem İstanbul'un farklı semtlerinden ve farklı sosyal kesimlerinden hem de Anadolu'dan ve hatta yurtdışından gelen turistler türbeye rağbet etmektedir. Bugün türbe, İstanbul'da daha ziyade sosyoekonomik düzeyi yüksek kişilerin oturduğu Bebek, Nişantaşı, Beşiktaş, Ortaköy gibi semtlere yakın olması nedeniyle ziyaretçilerin önemli bir kısmı buralardan gelmektedir. Ziyaret edenler daha çok mezarın başında

41 Demir ve Yıldırım, *Beşiktaş'lı Şeyh Yahya Efendi,* s. 74.

42 Mustafa Necati Bursalı, *İstanbul ve Anadolu Evliyâları,* İstanbul 1986, c. 1, s. 319-332.



20- Hz. Yûşâ Türbesi'nin girişi

Kur'an okumakta ve dua etmektedir. Pek çok kişi burada edilen duaların kabul edildiğini, bu kutsal mekânda bulunmanın kendilerini rahatlattığını, manevi olarak kendilerini olgunlaştırdığını düşünmektedir. Bazı ziyaretçiler ise dertlerinin ve sıkıntılarının giderilmesi için burada dua ettiğini ve bu dualarının kabulü üzerine "vefa ziyareti" yaptığını belirtmektedir. Nadir de olsa bazı ziyaretçiler zaman zaman mezarın kenarında bulunan tespihleri alıp "lafzatullah" çekerek daha sonra tespihi bereket ve huzur vermesi için evine götürmekte ve bir müddet sonra getirip yerine koymaktadır.[43]

Hz. Yûşâ Türbesi

Beykoz'da, Boğaz'a nazır Yûşâ Tepesi'ndedir. İstanbul'da halkın en çok ziyaret ettiği ziyaret mekânlarındandır. Türbe binası yoktur; demir parmaklıklarla çevrilmiş 4 m genişliğinde 17 m uzunluğunda bir kabirden oluşmaktadır. Mezarda, Hz. Musa'nın kız kardeşinin oğlu ve sancaktarı Hz. Yûşâ'nın yattığına inanılmaktadır. Mezarın yanında Hz. Yûşâ Camii bulunmaktadır. Tarihsel bilgilere göre Hz. Yûşâ, Hz. Musa'dan sonra İsrailoğullarının başına geçen ve onları Tih Çölü'nden çıkarıp Filistin'e ulaştıran kişidir.[44] Bazı müfessirler, Kur'an-ı Kerim'de Kehf suresinin 60. ayetinde[45] geçen "genç" ifadesinin Yûşâ'ya işaret ettiğini zikretmektedir. Yûşâ Hazretlerinin veli mi yoksa peygamber mi olduğu konusu ihtilaflı olmakla birlikte peygamber olduğuna dair rivayetler daha fazladır.[46] İstanbul halkı da genellikle onu peygamber olarak bilmekte ve "Yûşâ Nebi" olarak isimlendirmektedir.

İnanışa göre Hz. Yûşâ, Hz. Musa Peygamber'le birlikte pek çok savaşa katılmış ve sayısız kahramanlıklar göstermiştir. Yine bir savaşta İstanbul'a kadar gelmiş, savaş sırasında Sarıyer'in tam karşısına düşen Sütlüce köyü civarında vurulmuş, bedeni ikiye ayrılmıştır. Belinden aşağısı Sütlüce köyünde kalmış, burada bir su fışkırmış, bu su halk tarafından şifalı sayılıp âb-ı hayat (yaşam suyu) olarak isimlendirilmiştir. Üst kısmı ise şimdi türbesinin bulunduğu yere kadar gelmiş ve burada şehadete ermiştir. İnanışa göre, mezarın baş tarafı ilk zamanlar Kudüs yönünde olsa da Kâbe'nin kıble olmasıyla Hz. Yûşâ'nın baş tarafı da yön değiştirmiştir.[47]

Yûşâ Tepesi tarihin ilk zamanlarından beri kutsal kabul edilen bir yer olmuştur. Geçmişte farklı

43 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 294-297.

44 Teksarı, *İstanbul Türbeleri,* s. 290; Yalçın, *Gönül Sultanları,* s. 173.

45 "Bir vakit Musa genç adamına demişti ki: Durup dinlenmeyeceğim; tâ ki iki denizin birleştiği yere kadar varacağım..." el-Kehf 18/60.

46 Emin Arık, *Hz. Yûşâ Aleyhisselâm (Yûşâ Tepesi, Camii ve Türbesi)*, İstanbul 2002, s. 9; Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 301.

47 Okan, *İstanbul Evliyaları*, s. 116-119.



21- Hz. Yûşâ'nın mezarı

dinî inançlara sahip uygarlıklar tarafından bu tepeye tapınaklar inşa edilmiştir. Hz. Yûşâ'nın kabrinin Beşiktaşlı Yahya Efendi tarafından ilahi keşif yoluyla belirlenmesinden sonra burası İstanbul'daki Müslüman halkın da başlıca ziyaret yerlerinden biri olmuştur. Osmanlı döneminde halk, hem bireysel olarak hem de toplu hâlde türbenin bulunduğu Yûşâ Tepesi'ni düzenli olarak ziyaret etmiştir. Topluca yapılan büyük ziyaretler, genellikle temmuz ve ağustos aylarında cuma günleri yapılmış, ziyaretler bir hafta önceden civar köylere duyurulmuş, böylece ziyaretçi sayısı artmıştır.[48] Asırlardır Yûşâ Hazretlerine halkın büyük bir sevgi ve saygısı olmuştur. Özellikle Beykozlular Hz. Yûşâ'yı, Beykoz'un manevi koruyucusu olarak görmüşlerdir.[49] Zaten Hz. Yûşâ, İstanbul Boğazı'nı koruyan dört manevi bekçiden birisi kabul edilir.[50]

Şehir merkezine uzak ve ulaşımı zor olmasına rağmen, hem İstanbul'dan hem de İstanbul dışından pek çok kişi Yûşâ Tepesi'ni ve türbesini ziyaret etmektedir. Türbe hemen hemen her gün ziyaret edilse de, mübarek gün ve gecelerde, cuma günleri ve hafta sonlarında diğer günlere nazaran daha çok ziyaretçi gelmektedir. Ziyaretçi sayısı bazı günler üç bini bulmaktadır. Türbe, "türbe ziyareti" turları içerisinde en önemli uğrak yerlerinden biridir.[51] Bazı ziyaretçiler, Yûşâ Hazretlerinin kendilerine rüya vasıtasıyla yol gösterdiğini ve türbesini ziyaret ettiklerinde problemlerinden kurtulduklarını ifade etmişlerdir. Ziyaretçilerin çoğu, Kur'an-ı Kerim, ezbere bilinen dua veya sureler okuyarak ya da sadece dua ederek ziyaretlerini tamamlamaktadır. Geçmişte türbenin etrafında Kâbe'yi tavaf eder gibi 7 kez dönenler olduğundan günümüzde bunu engellemek için ayrı bir çıkış kapısı yaptırılmış ve iki kapının arası demir parmaklıklarla örülmüştür. Sayısı çok olmamakla birlikte, hırçın, konuşamayan, zamanı geldiği

48 Arık, *Hz. Yûşâ,* s. 6-7; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl),* İstanbul 2004, s. 578.

49 Okan, *İstanbul Evliyaları,* s. 120.

50 Demir ve Yıldırım, *Beşiktaş'lı Şeyh Yahya Efendi,* s. 74.

51 Asiye Altan, *Beykoz Yûşa Türbesi Bağlamında Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Yönden İncelenmesi,* yüksek lisans tezi, MÜ SBE, 2007, s. 44.



22- İstanbul türbelerinde muhafaza edilen, Hz. Peygamber'in Medine'de diktiği hurma ağacının yaprağı ve Ravza-ı mutahhara'dan (türbesi) bir taş parçası (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)



23- Sünbül Efendi'nin sandukası

hâlde yürüyemeyen çocuklar ya da nazardan korumak için bebekler anne veya babalarının kucağında dualarla türbenin etrafında gezdirilmektedir. Sanatçılar, futbolcular ve milletvekilleri de dâhil olmak üzere toplumun her kesiminden insanlar burayı ziyaret etmektedir. Üniversite ve liseye giriş sınavlarının olduğu zamanlarda özellikle öğrenciler bu türbeyi ziyaret etmektedir.[52]

Sünbül Efendi Türbesi

Türbe, İstanbul'da Kocamustafapaşa'da aynı isimli caminin avlusundadır. Türbede, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamış büyük veli, Yusuf Sünbül Efendi yatmaktadır. Halk tarafından "Sünbül Sinan Efendi" olarak bilinmiştir. 1451'de Merzifon'da doğmuş, burada başladığı eğitimini İstanbul'da tamamlamış ve 1529'da vefat etmiş, bugün türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Halvetiye tarikatının Sünbüliye kolunun kurucusu olan Sünbül Efendi, II. Bayezid'in büyük hürmet gösterdiği Halvetî Şeyhi Mehmed Aksarayî'nin (Çelebi Halife) müridi olmuş, onun ölümünden sonra da şeyh olmuştur. Sünbül Efendi, devrinde uzun süre halkı irşat faaliyetlerinde bulunmuş Ayasofya ve Fatih camilerinde halka vaaz etmiştir. Sultan Selim Camii'nin açılışında ilk vaazı Sünbül Efendi vermiştir. Döneminde hem sultanlardan hem de şeyhülislam ve diğer devlet erkânından saygı görmüştür.[53] Hatta Yavuz Sultan Selim'in tebdili kıyafetle bazen Sünbül Efendi'nin sohbet meclislerine katıldığı rivayet edilir.[54]

Günümüzde Sünbül Efendi Tekkesi olarak anılan tekke ve cami devrin veziri Koca Mustafa Paşa tarafından yapılmış ve bir dönem bu isimle anılsa da Sünbül Efendi'nin buraya defnedilmesiyle mekân Sünbül Efendi Tekkesi olarak anılmıştır. Tekkelerin kapatıldığı döneme kadar, burada muharrem ayının onunda aşure pişirilir ve fakirlere ikram edilirmiş. O gece ibadetler edilip, ertesi gün Şeyh Efendi hamama gider, hamamda hazır bulunan müritler, şeyhin huzurundan geçer, Şeyh Efendi her

52 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 305-309.

53 Yalçın, *Gönül Sultanları,* s. 142-148.

54 Sertoğlu, *Merkez Efendi,* s. 87.



24- Sakal-ı Şerif

birinin başına bir tas su dökermiş. Hamam merasiminden sonra, öğle namazını müteakiben cemaatle dört rekât "husemâ" (Allah, Peygamber ve Ehli-beyt düşmanlarına muhalefet) namazı kılınır, Kur'an okunur, dualar edilir ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ruhu için şifa niyetine su dağıtılır, bu sudan alan kişiler hastalarına içirirlermiş.[55] Sünbül Efendi, Halvetî şeyhi olduğundan, tekke ve türbenin bulunduğu mekân Halvetîlerce özellikle ziyaret edilmiştir.[56]

Türbe, Merkez Efendi Türbesi'yle birlikte ziyaret edilmekte, ziyaretçiler önce bu türbeye daha sonra Merkez Efendi Türbe'sine gitmektedir. Türbenin yanında bir kuyu vardır. Geçmişte muharremin onuncu günü türbedar tarafından gün doğmadan türbeye gelenlere su dağıtılırmış.[57] Halk inanışına göre muharrem ayında taşan kuyunun suyundan içenlerin dilekleri kabul olur, hastaları şifa bulur. Kuyunun taştığını gören olmamakla birlikte günümüzde de buradan şifalı olduğu inancıyla su alınmaktadır. Bu uygulama, muhtemelen tekkenin kurulduğu ilk dönemlerde yapılan aşure günü merasimi ve su dağıtma uygulamasının biçim değiştirmiş hâlidir.

Telli Baba Türbesi

Sarıyer'de bulunan türbe özellikle huzur ve mutluluk dileyen gelinlerin ve gelinlik çağına gelmiş kısmet arayan kızların uğrak yeri olmasıyla bilinmektedir. Türbede yatan zatın kimliğiyle ilgili birbirinden farklı pek çok rivayet vardır. Bir rivayete göre asıl adı Abdullah Efendi olan Telli Baba, Fatih Sultan Mehmed Han'ın ordusundaki askerlerdendir. Zamanında bugünkü türbenin yerinde bulunan Kadirî zaviyesinde yıllarca ibadet etmiş ve dervişleriyle birlikte Boğaz'ın bekçiliğini yapmış bir şeyhtir. Farklı bir rivayete göre ise Telli Baba, bir genç kızı kurtarmış cankurtarandır: Gemilere kılavuzluk eden bu memur, bir gün kayık üzerinde bulunan bir kız ve delikanlının dalgalarla boğuştuğunu görür. Kayık devrilmiş, genç kız bir tarafa delikanlı diğer tarafa düşmüştür. Memur denize atlar ve genç kızı sahile çıkarır. Ancak delikanlı dalgalar arasında kaybolur. Yıllar sonra bir başkasıyla evlenen genç kız, minnettarlığını göstermek amacıyla cankurtaranın bulunduğu yere geldiğinde öldüğünü öğrenir ve mezarı başında ağlamaya başlayarak telli duvağını mezara bırakıp ayrılır.[58]

Bunların dışında da Telli Baba'nın kimliğiyle ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Hakkında yazılı bir kaynak bulunmadığından şifahi kültüre dayalı anlatılar çeşitlenerek bugüne kadar gelmiştir. Türbe, şehir merkezinden uzakta olmasına rağmen, özellikle cuma günleri ve hafta sonları yoğun ziyaretçi akınına uğramaktadır.

Türbedeki sandukanın üzerinde çok sayıda duvak teli ve ayakucundaki mermerli bölümde telleri kesmek için kullanılan makaslar vardır. Duvak telinden ne kadar kısa kesilip alınırsa dileğin o kadar çabuk gerçekleşeceğine inanılmaktadır. Türbeyi ziyaret edenlerden bir kısmı sadece dua ederek, Kur'an

55 Nâzif Velikâhyaoğlu, *Sünbüliyye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi,* İstanbul 1999, s. 82'den naklen Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl),* İstanbul, 2003, s. 169-170.

56 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 169-170.

57 Bayrı, *İstanbul Folkloru,* s. 145-146.

58 Yalçın, *Gönül Sultanları*, s. 220-223.

okuyarak veya türbenin yanında bulunan iç odada namaz kılarak ziyaretlerini gerçekleştirir. Türbenin yanındaki odada gelin duvağı bulunmaktadır. Kısmetlerinin açılmasını isteyen kızlar bu duvağı bir müddet takarlar.[59]

Zuhurat Baba Türbesi

Bakırköy Zuhurat Baba Mahallesi'nde bulunan türbe, üzerinde bina bulunmayan etrafı demir parmaklıklarla çevrili bir mezar şeklindedir. Kabirde yatan zatın kimliğiyle ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte, en yaygın rivayet İstanbul'un fethi sırasında şehit düşen bir asker olduğu şeklindedir. Asıl ismi bilinmemektedir. Fatih, İstanbul'u kuşattığında Bizanslılar bütün su kaynaklarını zehirleyerek askerlere su kaynağı bırakmadıklarında birden ortaya çıkarak (zuhur ederek), askerlerin su ihtiyaçlarını karşıladığına inanıldığından "Zuhurat Baba" olarak bilinmektedir. İnanışa göre İstanbul'un fethi sırasında pek çok veli keramet göstermiş, Bakırköy'deki Zuhurat Baba ordunun su ihtiyacını, Beşiktaş'taki Tuzcu Baba tuz ihtiyacını, Kocamustafapaşa'daki Ali Fakih Baba et ihtiyacını, Vatan Caddesi'ndeki Hamal Baba da taşıma ihtiyacını görmüştür.[60]

Asırlardır ziyaret edilen Zuhurat Baba Türbesi, kimi zaman "huzur mekânı", kimi zaman menkıbelerde anlatıldığı üzere dertlilerin başvurduğu "hacet kapısı" olmuştur. Türbeye hemen her gün ziyaretçi gelmektedir. Türbenin en yoğun olduğu zaman cuma günleri salâ ile ezan vakti arasıdır. Üç cuma üst üste türbede dilek tutan kişinin dileğinin kabul olacağına inanılır. Türbeyi daha çok ev hanımları ve genç kızlar ziyaret etse de erkekler de uğramaktadır. Ziyaretçilerin çoğu, mezarın başında Kur'an okumakta/okutmakta veya dua etmektedir. Bazıları ise dilek dilemekte, dilekleri kabul olanlar şeker, lokum vb. dağıtmaktadır. Ziyaret sebepleri arasında, kısmetin açılması, geçim sıkıntısından kurtulma, imtihanlarda başarılı olma, hastalıklara şifa bulma gibi dilekler yer almaktadır. Ziyaretçilerin büyük kısmı türbede yatan şahsın kim olduğunu bilmemektedir. Kısmet açmak için ip atma, kabri tavaf etme, türbenin demirlerine el yüz sürme, kabrin başındaki suya anahtar batırma, ev sahibi olmak için dilek parası toplama gibi uygulamalara da rastlamak mümkündür.[61]

59 Köse ve Ayten, *Türbeler,* s. 277-282.

60 Şevket Gürel, *İstanbul Evliyaları ve Fetih Şehidleri,* İstanbul 1988, s. 234-236; Köse ve Ayten, *Türbeler,* 311.

61 Köse ve Ayten, *Türbeler,* 313-315.

Diğer Türbeler

Yukarıdakiler dışında İstanbul'da Müslüman halkın çokça ziyaret ettiği pek çok ziyaretgâh bulunmaktadır. Hacı Bektaş Velî tarafından İstanbul'a gönderilen büyük hekim veli Karaca Ahmed'in türbesi bunlardan biridir. XIV. yüzyılda yaşamış ve asıl adı Seyyid Ahmed olan Karaca Ahmed Sultan İstanbul'da bugün, türbesinin bulunduğu yere tekkesini kurmuştur. Geçmişte Karaca Ahmed Sultan'ın tekkesi ruh hastalarının tedavi edildiği bir merkez olmuştur.[62] XVII. yüzyılda yaşamış Celvetî tarikati şeyhlerinden Selami Ali Efendi'nin Üsküdar'daki türbesi günümüzde de genellikle kadınlar tarafından ziyaret edilen mekânlardandır. "Selamsız Şeyh" lakabıyla da bilinen bu velinin lakabı asırlardır Üsküdar'daki Selamsız Mahallesi'yle de özdeşleşmiştir.[63] Yine günümüzde özellikle Halvetîler tarafından ziyaret edilen Kocamustafapaşa'daki Ramazan Efendi Türbesi,[64] Fatih Sultan Mehmed'in pek çok kez görüşüp duasını aldığı[65] ve bugünkü Vefa semtine ismini veren Ebu'l-Vefa Türbesi, Uşşakîler tarafından ziyaret edilen Kasımpaşa'daki Hüsamettin Uşşakî Türbesi, Cerrahîlerce devamlı ziyaret edilen Karagümrük'teki Nurettin Cerrahi Türbesi bu tür ziyaret mekânlarındandır.

62 Yalçın, *Gönül Sultanları,* s. 127-130.

63 Mustafa Tatcı - Cemal Öztürk ve Taxhidin Bytyqi, *Üsküdarlı Selâmi Ali Efendi,* İstanbul 2006, s. 13, 51.

64 Yalçın, *Gönül Sultanları,* s. 207.

65 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* haz. Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş, İstanbul 1990, c.1, s. 276.

İSTANBUL'DAKİ MUKADDES EMANETLER

MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞÇI*

İstanbul İslamiyet'in ilk döneminden hatıralar taşıyan, Hz. Muhammed (sav), ashab-ı kirâm ve Haremeyn'e ait "emânât-ı mübâreke" veya "emânât-ı mukaddese" adı verilen eşyanın önemli bir kısmını bünyesinde barındırmaktadır. Osmanlılar doğrudan Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılığın işareti sayılan kutsal emanetlerin İstanbul'da toplanmasına önem vermiş, Resul-i Ekrem'e ait olmayan eşyalarla karışmasını önlemek için de tahsis ettikleri özel mekânlarda muhafaza altına almışlardır.

İslam'da Allah'a imana ulaşmanın yolu olan Resul-i Ekrem'e imanı, onu yakından tanımayı, şahsiyetine güven duymayı, yaptıklarıyla söylediklerini benimsemeyi ve bunları kişinin kendi dünyasına mal etmesini gerektiren bir duygudur. Kur'an-ı Kerim bir kimsenin Allah'ı sevip sevmediğinin ölçüsünü Hz. Peygamber'e uyup uymadığıyla, onu örnek alıp almadığıyla ilişkilendirmekte ve bunu onun dilinden söyletmektedir.[1] Hz. Peygamber'in örnekliğini sadece dinî etkenlere göre değil, hatırasına duyulan derin saygı ve ona karşı beslenen vefa duygusu ile ilgili olduğunu düşünen ashap ile ardından gelen nesiller, Resul-i Ekrem'e ait veya kullandığı eşyaları büyük bir titizlikle korumuş; Hz. Yakub'un ağlamaktan görmez hâle gelen gözlerinin Hz. Yusuf'un gömleğini sürmesiyle iyileşmesi örneğinden hareketle[2] şifa ve teberrük amacıyla kullanmışlardır.[3]

Aile efradından başlamak üzere ashaptan birçoğu, bir tekine sahip olmanın bütün dünyaya bedel olduğuna inandıkları, siyer ve hadis kitaplarında özel bölümlerin açıldığı, Hz. Peygamber'e ait her türlü eşyayı büyük bir saygıyla koruyarak, bunlara saygı göstererek onun sevgisine delalet eden anlayışın öncülüğünü yapmışlardır.[4]

Emevîler Muaviye b. Ebu Süfyan'dan itibaren kılıç yoluyla ele geçirdikleri iktidarlarını güçlendirip meşrulaştırmak için Hz. Peygamber'in minberi, hırkası ve sancağı gibi bazı mukaddes eşyaları hilafet sembolü olarak kullandılar. 1258'de Hülâgu'nun Bağdat'ı işgaline kadar Abbasî halifelerinin yanında kalan kutsal emanetler daha sonra Memlüklere geçti.

Yavuz Sultan Selim, Mısır seferinden sonra (1517) altın sim işlemeli bohçalara sarılı, üzerlerinde "Hâzâ muhallefâtü Resûlillah" yazılı kutsal emanetleri yüzüne gözüne sürüp "Şefaat ya Rasulallah." diyerek bizzat mühürledi; Mekke'den gönderilen daha çok Haremeyn'e ait bazı eşyalarla birlikte deniz yoluyla İstanbul'a gönderdi.[5] Emanetler arasındaki üzerinde aslan tasviri ve kûfi hatla "nasrun minallah" yazısı olan kırmızı renkli sancak-ı şerif başta olmak üzere, Hz. Peygamber'e ve ashaba izafe edilen bir kısım eşya ile Kâbe anahtarları, Hacerülesved mahfazası, altınoluk gibi emanetler Sultan I. Selim'den sonraki dönemde İstanbul'a getirildi.

Fahreddin Paşa 1916'da Osmanlı Hükûmeti'nin Hicaz'ı kısmen boşaltma kararı alması üzerine herhangi bir yağmaya karşı, Mescid-i Nebevî'de bulunan otuz parçadan oluşan mukaddes emanetleri 2.000 askerin koruması altında demiryolu hattıyla İstanbul'a gönderdi. VI. Mehmed 17 Kasım 1922'de İstanbul'dan ayrılırken Zeki Bey'in hilafete ait mukaddes emanetlerin birlikte götürülmesi teklifini bunların Türk milletine ecdadının armağanı olduğunu söyleyerek reddetmiş; Lozan görüşmelerinde de Fahreddin Paşa'nın getirttiği kutsal emanetlerin iadesi önerisi Türk heyeti tarafından kabul edilmemiştir.

Mukaddes Emanetler Dairesi

Topkapı Sarayı içinde üçüncü avluyu oluşturan Enderun Meydanı'nın kuzeybatı köşesinde yer alan tarihte olduğu gibi günümüzde de kutsal eşyaların korunarak sergilendiği yaklaşık 552 m²'lik alanı kapsayan yapıya Mukaddes

* Marmara Üniversitesi

1 Âl-i İmrân 3/31.

2 Yûsuf 12/93, 96.

3 *Müsned*, VI, 348; Müslim, "Libâs", 10; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990, I, 351; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ',* nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut 1981-1985, c. 4, s. 42-43.

4 Buhârî, "Vudû", 33; "Libâs", 66; Vâkıdî, *el-Megâzî,* nşr. M. Jones, London 1965-66, c. 3, s. 1108-1109; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf,* nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâz Ziriklî, Beyrut 1996, c. 2, s. 18; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Mustafâ,* nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1996, c. 2, s. 555-556.

5 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Yücel Dağlı v.dğr., İstanbul 1996-2003, X, 122-124.

Emanetler Dairesi denir. Osmanlılara intikal edince Harem-i Hümayun'da muhafaza edilmeye başlayan mukaddes emanetlerin zaman içerisinde sergilenmeye başladığı bu mekâna "Hırka-i Saadet" veya "Emânât-ı Mukaddese Dairesi" de denir. Özellikle II. Mahmud zamanında tamamen mukaddes emanetlere tahsis edilen bu daire ilk defa Fatih Sultan Mehmed zamanında yapılmış ve zaman içerisinde restorasyon, tadil ve ilavelerle birtakım değişikliklere uğramıştır.

III. Ahmed'in hattıyla kelime-i tevhidin yer aldığı yayvan kemerli bir kapıdan girilen yapının esasını hırka-i saadetin bulunduğu Has Oda oluşturur. Has Oda'nın diğerlerine göre daha yüksek olan kubbe kemerli on iki penceresi bulunan bir kasnak üzerine oturmuş olup tepesinin çevresinde siyah zemin üzerine yaldızla Ahzâb suresinin 45-47. ayetleri, kasnağın altındaki şeritte ise Feth suresinin 1-8. ayetleri yer alan bir aydınlık feneri vardır. İznik çinileriyle kaplanmış duvarların üst kısmındaki yazı kuşağında Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-bürde*'sinden beyitler sülüs hatla yazılıdır.

Kemeri üzerindeki alınlıkta celi sülüs hatla Hz. Peygamber'e salâtü selâmın yer aldığı sofadan odaya girişte sedef ve bağa kakmalı hendesî motiflerle bezenmiş çift kanatlı bir kapı bulunmaktadır. Burada Resul-i Ekrem'in hırkasından başka iki kılıcı, yayı ve sancak-ı şerifi muhafaza edilmekte ve ön zemininde Kâbe'nin kapısı, altınoluğu, anahtarları ve ashaba ait kılıçlar gibi bazı eşyalar sergilenmektedir. Has Oda'nın bitişiğindeki oda, padişahın Enderun'daki arz ağalarıyla görüştüğü bir kabul salonu olduğu için buraya "arzhane" denilir. Burada name-i saadet, kadem-i saadet, mühr-i saadet, dendân-ı saadet, sakal-ı şerifler, kabir toprağı ve diğer bazı emanetler yer almaktadır.

Şadırvanlı sofanın arkasında solda duvarlarını kaplayan çinilerin üst kısımlarında *Kasîdetü'l-bürde*'den beyitler yazılı olan ve eskiden Has Oda koğuşu olarak kullanılan bölüm yer alır. XIX. yüzyıldan sonra hırka-i saadet ziyaretçilerine hediye edilmek üzere ortasında ve kenarlarında kalıpla ve baskı tekniğiyle beyitler yazılmış "destimal" denilen tülbentlerin hazırlanıp saklanması için kullanıldığından Destimal Odası olarak adlandırılmaktadır. Bu odanın önünde devam eden on üç kubbeli revakın altında kurulan bir çadır içinde vefat eden padişah ve şehzadelerin cenazeleri yıkanıp kefenlenir ve Mukaddes Emanetler Dairesi'nin giriş kapısının solunda revak önündeki mermer seki üzerine konulan cenaze için helallik dilenerek tezkiye edilirdi.

Hırka-i Saadet Dairesi'nin temizliği, kokulandırılması ve korunmasından sorumlu kırk



1- Mukaddes emanetlerin muhafaza edildiği Has Oda'nın sedef kapısı

adet has odalı mevcuttu; bizzat padişah da kendisini bu görevlilerden biri kabul eder ve hırka-i saadet sandığının ve bulunduğu odanın anahtarını yanında tutardı. Dört has odalı gece nöbeti tutar ve Kur'an okurdu.

III. Murad döneminden halifeliğin kaldırılmasına kadar Mukaddes Emanetler Dairesi, Osmanlı padişahlarının en önemli ibadet ve merasim mekânıydı. Padişahlar tahta çıkınca ilk biati burada alır, kızlarının nikâh törenleri burada yapılır, savaşlarda cepheye götürülecek sancak-ı şerif buradan çıkarılırdı.

Osmanlılarda padişah vefat edince yerine geçecek olan sultan Hırka-i Şerif Dairesi'ne başında saltanat alameti olarak yusufî destar ve sırtında samur erkân kürkü ile kurulan tahta oturtularak biat alır ve cülusun on beşinci günü Mukaddes Emanetler Dairesi'ne giderek



2- Has Oda'nın kubbesi

kayıt defterlerini gözden geçirirdi.[6] Çeşitli vesilelerle yapılan dualar burada icra olunurdu. Cuma geceleri yatsı namazının ardından Hırka-i Saadet Dairesi'nde Kur'an okunur, şehzadelerin hatim, padişahların sakal (*irsâl-i lihye*) duaları ve merasimleri bu dairenin önünde gerçekleştirilirdi.

Saltanatın ilgası üzerine Hırka-i Saadet Dairesi'nde günün her saatinde Kur'an okunması âdeti kaldırıldı. 1980'de müzenin açık olduğu saatler içinde Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi Kıraat Bölümü'ndeki hafızlar tarafından yeniden Kur'an-ı Kerim tilavetine

6 Cevdet Paşa, *Târih*, İstanbul 1309, c. 4, s. 236-237; Tayyarzâde Atâ Bey,*Târih*, İstanbul 1292, c. 1, s. 93.





3- Hırka-i Saadet'in muhafaza edildiği mahfazalar (TSM, nr. 21/29, 2/784)

başlandı. Bu uygulama 15 Mart 1991 tarihinden itibaren İstanbul Müftülüğü tarafından belirlenen yedi imam tarafından nöbetleşe yürütüldü ve 25 Ekim 1996'dan itibaren de yirmi dört saat boyunca Kur'an okuma uygulaması yeniden başlatıldı.

Hırka-i Saadet

Hz. Peygamber'in giydiği elbiselerden "bürde" adı verilen ve günümüze ulaşan iki adet hırkası İstanbul'da muhafaza edilmektedir. Bunlardan Topkapı Sarayı'nda sergileneni "hırka-i saadet", Fatih'te bulunduğu camiye adını veren ise "hırka-i şerif" adıyla meşhur olmuştur.

Hırka-i saadet, muallakat-ı seb'a şairlerinden Kâ'b b. Züheyr'in İslam'a girerken huzur-ı saadette okuduğu kaside dolayısıyla bizzat Hz. Peygamber tarafından ona giydirilmek suretiyle hediye edilmiştir.[7] 124 cm boyunda geniş kollu, siyah yünlü kumaştan dikilmiş krem renginde ve yün astarlı hırka-i saadet, Ka'b'ın mirasçılarından Emevîlere, onlardan da Abbasîlere intikal ederek Hz. Peygamber'in kılıcıyla birlikte hilafetin şiarı olarak kullanılmıştır.[8]

Mısır Abbasî halifeleri tarafından da hilafetin sembolü olarak kullanılan hırka-i saadet, Mısır'ın fethinden sonra Osmanlılara geçmiştir. Hırka-i saadet günümüzde altın sırmalı yedi ipek kadife kumaşa sarılmış olarak altın bir sanduka içinde, üstten iki kanatlı altın bir çekmecede korunmakta ve gümüş bir taht üzerinde sergilenmektedir.

Osmanlı sultanları hilafet şiarı olarak hırka-i saadete ayrı bir değer vermiş, ona yakın olmaya özen göstermiş, onu sürekli ziyaret etmeyi âdet edindikleri gibi, başta savaş seferleri olmak üzere gittikleri yerlere götürmüşlerdir.[9]

Osmanlı döneminde hırka-i saadet etrafında teşekkül eden önemli geleneklerden biri de ramazanın on beşinci günü yapılan ziyarettir; eğer bu gün cumaya rastlarsa ziyaret cumartesi gününe bırakılırdı. Sultanlar Topkapı Sarayı'nı terk ettikten sonra bile hırka-i saadet saray içinde kalmış, ya sultanın odasında veya Sofa Köşkü'nde muhafaza edilmiş ve ziyaret törenlerine Hırka-i Saadet Alayı denilen bir tören eklenmiştir.

Ramazan ayının on ikinci günü, başta padişah olmak üzere Has Oda ağaları tarafından hırka-i saadet ve diğer emanetler Revan Köşkü'ne nakledilip

7 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ'*, Beyrut 1991, s. 84-85.

8 Hilâl es-Sâbî, *Rüsûmü dâri'l-hilâfe*, nşr. Mîhâîl Avvâd, Beyrut 1986, s. 90-91.

9 Kâtib Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286-87, c. 1, s. 90.



4- Hırka-i Şerif Camii

daire süpürülür, duvarları, nişler, kapılar gül suyuna batırılmış süngerlerle silinir, ardından öd ve amber yakılarak daire tütsülenir ve on dördünde ziyaret merasimine katılacak olanlara davet tezkireleri gönderilirdi. Ertesi gün öğle namazından sonra protokol sırasına göre hırka-i saadetin ziyaret edileceği yerde toplanılır, imam-ı evvel, imam-ı sâni, Has Oda imamı ve pek çok müezzin ayakta Kur'an okur, padişah ve davetliler hırkayı ziyaret ederlerdi. Akşama kadar süren bu törende yeniçerilere ve öteki ocaklılara baklava dağıtılır, ilgililere rütbelerine göre hilat giydirilir, ziyaretçilere de üzerinde, "Hırka-i hazret-i fahr-i rusüle/ Atlas-ı çerh olamaz pâyendâz/Yüz sürüp zeylini takbîl ederek/Kıl şefîi ümeme arzı niyâz" gibi mısraların yazılı olduğu çevreler verilirdi.[10] Hırkanın yalnız yakası sağ omuz başından öpülür, dudak bu suretle hırkanın kumaşına değmezdi. Ziyaretin sonunda hırka-i saadet yine sultan tarafından yerine konulur, gelecek ramazana kadar açılmazdı.

Ziyaretlerde hırka-i saadetin sandukası bizzat padişah tarafından açılır, hırka yedi ipek kadife bohça içinden çıkarılır, uçları su dolu bir kâseye hafifçe batırılarak ıslatılır ve bu su kazanlara taksim edilip içilmek üzere dağıtılırdı. II. Mahmud zamanından itibaren istismara açık olan bu uygulama terkedilerek özel olarak hazırlanan ve üzerine hırka-i saadet hakkında bir şiirin yazıldığı tülbentlerin hırka-i saadete sürülerek dağıtılması âdeti başlatıldı. "Destimal" denilen bu tülbentler Hz. Peygamber'in hırkaları üzerine arada başka bir şey olmadan serilip üstten öpülür ve ziyaretin hatırası olarak saklanırdı. Üzerine ahşap kalıplarla çeşitli beyitler ve ibareler basılır, öpenler tarafından alınıp saklanır ve hemen bütün sahipleri tarafından, sarık, fes vs. içinde başta taşınır, öldüklerinde ise gasilden sonra göğüslerine konularak, birlikte defnedilmeleri vasiyet edilirdi.

Bugüne kadar üç ayrı destimal çeşidine rastlanılmış, muhtelif zamanlarda destimaller üzerine şu kıta ve beyitler yazılmıştır:

10 Şem'dânîzâde, *Müri't-tevârîh,* nşr. Münir Aktepe, İstanbul 1976-81, c. 2, s. 79.



5- Hırka-i Şerif Camii'nde Hırka-i Şerif için hazırlanan özel müze sergi bölümü

Hırkâ-i Pâk-i Rasûl'e mesh olunmuş destmâl
Bûy-i feyz ihsân ider pirâhen-i Yûsuf misal
Hırkâ-i Pâk-i Rasûl'ü verd-i sadberk et hayal
Ravzasından bir varakdır ol gülün bu destmâl

Hırkâ-i Hazret-i Fahr-i Rasûl'e
Atlas-ı çerh olamaz pây-endaz
Yüz sürüp zeyline takbil ederek
Kıl şefi'ü'l ümeme arz-ı niyaz

Osmanlı sarayında hırka-i saadet ziyaretleri ve bu vesileyle düzenlenen Hırka-i Saadet Alayı zengin folklorik özellikleriyle asırlar boyunca toplumun temel dinamiklerinden birini teşkil etmiş ve pek çok müellif bu konuyla ilgili düşünce ve duygularını kaleme almışlardır. Türklerin hırka-i saadete karşı beslediği derin saygının tezahürünü 1921 Şubat'ında yazdığı aşağıdaki satırlarda Yahya Kemal en güzel şekilde şöyle dile getirmektedir: "Bu devletin iki mânevî temeli vardır: Fâtih'in Ayasofya minaresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor! Selim'in hırka-i saâdet önünde okuttuğu Kur'an ki hâlâ okunuyor! Eskişehir'in, Afyonkarahisar'ın, Kars'ın genç askerleri! Siz bu kadar güzel iki şey için döğüştünüz."

Saltanatın ilgası üzerine hırka-i saadeti ziyaret âdeti kaldırılmıştır. Topkapı Sarayı müze hâline getirildikten sonra Has Oda 1962 yılına kadar ziyarete kapalı tutulmuş, bu tarihten sonra da hırka-i saadet ziyareti manevi derinliğinden yoksun bir şekle dönüşmüştür. Günümüzde geleneklere uygun bir şekilde yapılmasına yönelik bir çabanın olduğu belirtilmelidir.

Hırka-i Şerif

Hz. Peygamber vefatından kısa bir süre önce hırkasını çıkarıp Hz. Ömer ile Hz. Ali'ye teslim ederek kendisini ziyaret etmeyi çok arzulayan, fakat yaşlı olan annesinden dolayı bunu gerçekleştiremeyen Üveys el-Karanî'ye vermelerini vasiyet etmiş; onlar da Resul-i Ekrem'in bu âlemden ayrılmasından sonra bunu yerine getirmişlerdi.[11] Veysel el-Karanî'nin üzerinde hırka-i şerifi görenler, "Acaba Üveys bu hırkayı (*bürde*) nereden buldu?" demekten kendilerini alamıyorlardı.[12] Hz. Peygamber'in miracı sırasında üzerinde olduğu rivayet edilen hırka-ı şerif yapılışı ve imalat

11 Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, c. 4, s. 29; Ferîdüddin el-Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, nşr. M. Edîb el-Câder, Dımaşk 2009 s. 43-44; Murtazâ ez-Zebîdî, *İkdü'l-cevheri's-semîn*, İSAM Ktp., nr. 4622, s. 27.

12 Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 225; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. 4, s. 206.



6- Hırka-i Şerif

tekniğiyle, Topkapı Sarayı'ndaki hırka-i saadet gibi dokunmuş bir kumaştan olmayıp işleme tekniği girift, zor ve karmaşık bir yapıdadır. Bugün dahi bu incelikte böyle bir işlemenin yapılabilirliği şüphelidir. Mikroskobik analizlerde tespit edildiği üzere keten, pamuk ve ipek bir arada kullanılmıştır.

Veysel el-Karanî'nin vefatından sonra hırka-i şerif kardeşi Şehabeddin el-Üveysî'ye intikal etti ve ardından onun soyundan gelen aile fertleri tarafından muhafaza edildi. Üveysîler ellerinde Hz. Peygamber'in hırkasının bulunması sebebiyle gittikleri her yerde saygıyla karşılanıyor, devlet ve toplum içerisinde büyük bir itibara sahip oluyorlardı. Sultan I. Ahmed'in isteğiyle İstanbul'a gelen Üveysîler, Hırka-i Şerif Camii'nin kuzeydoğu yönünde Akseki Mescidi'nin karşısında bulunan bir evde ikamet etmeye başladılar. Hırka-i şerifi önce ikametgâhlarında, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren de Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın (ö. 1711) bitişiğine imaret ve çeşme yaptırdığı kâgir bir hücrede ramazan aylarında ziyarete açıyorlardı. Sultan I. Abdülhamid'in Fatih semtinde Hırka-ı Şerif Camii'nin kuzey avlusuna tek odadan ibaret hususi bir hücre yaptırmasından sonra (1780) hırka-i şerif burada muhafaza edilmeye ve ramazan aylarında ziyarete açılmaya başlandı. Küçük Hırka-i Şerif Dairesi veya Eski Hırka-i Şerif Odası olarak anılan bu hücre II. Mahmud tarafından 1812'de yenilendi. Sultan Abdülmecid hırka-i şerifin şanına layık bir cami ve ziyaret mahalli yaptırmaya karar verdi (1851). Resul-i Ekrem'in miracı esnasında üzerinde olduğu için Hırka-ı Şerif Camii Kudüs'te bulunan Kubbetü's-Sahra gibi sekizgen planlı olarak tasarlandı.

Özellikle ramazan ayının ikinci yarısında valide sultan tarafından ziyarete açılan hırka-i şerifi, Osmanlı devlet erkânının hırka-i saadeti ziyaret ettikten sonra herhangi bir protokole bağlı olmaksızın camiye gelerek ziyaret etmeleri ve kapıkullarının her on neferine birer tepsi baklava gönderilmesi âdettendi. Hırka-i şerif ziyareti öğle namazının ardından başlamakta ve ikindi cemaatinin ziyareti bitirmesiyle akşam ezanından önce son bulmakta, ayrıca Kadir geceleri teravih namazından sabah namazına kadar devam etmekteydi. Arife gününe kadar halkın ziyaretine açık bulundurulan bu ziyaretler günümüzde de ramazan ayının ilk haftasından itibaren herhangi bir resmî protokole bağlı olmadan sürmektedir. İstanbul nüfusunun artması ve ulaşım imkânlarının gelişmesi, İstanbul dışından da çok sayıda ziyaretçinin buraya akın etmeye başlamış ve ziyaretler ramazanın bütününe



7- Mukaddes emanetlerden Nâ'l-i Şerif (TSM, nr. 21/190)

yayılmışsa da, özellikle Kadir gecelerinde büyük bir izdihamın yaşanmasına sebep olmuştur. Osmanlı devrinde ramazanın üçüncü haftasının erkeklere, son haftasının kadınlara tahsis edilmesi usulü ise kaldırılmıştır. Osmanlı döneminde olduğu gibi günümüzde de Üveysî ailesi hırka-i şerif ile ilgili hizmetlere öncülük yapmaktadır. Hırka-i şerifin yanında sakal-ı şerif ile Veysel el-Karanî'ye nispet edilen kemer ve takke de ziyarete açılmaktadır.

Sancak-i Şerif

Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin siyah renkli kaftanının yünlü kumaşından yapıldığı tahmin edilen Ukâb adlı ve üzerinde "lâ ilahe illallah Muhammedün resûlullah" yazılı olan sancağına "sancak-ı şerif (livâ-i saadet)" denir. Sancak-ı şerif Osmanlılara intikal edilince gümüş bir sandık içinde Eyüpsultan Külliyesi'ne konuldu. Sancak-ı şerif 1730 yılında Patrona İsyanı sırasında asilerin eline geçmemesi için Topkapı Sarayı'na taşınarak Hırka-i Saadet Dairesi'ne konuldu ve Eyüpsultan Türbesi'nde sancak-ı şerifin sadece kılıfları kaldı.

Name-i Saadetler

Hz. Peygamber'in deri üzerine yazılmış ve günümüze ulaşan mektuplarına "name-i saadet" denir. Hz. Peygamber'in Bizans'ın Mısır Genel Valisi Mukavkıs'a, Bahreyn Emiri Münzir b. Sâvâ'ya, Gassanî Emiri Hâris b. Ebu Şemir'e ve peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb'a gönderdiği İslam'a davet mektupları Mukaddes Emanetler Dairesi'nde sergilenmektedir. Hz. Osman'a nispet edilen ve günümüze ulaşanların en eskilerinden birisi olan mushaf-ı şerif de bu dairede korunmaktadır.

Mühr-i Saadet

Resul-i Ekrem yabancı devlet başkanlarına İslamiyet'e davet mektupları yazmaya karar verince, kaşında



8- Kadem-i Şerif (TSM, nr. 21/195)

aşağıdan yukarıya üstte lafza-i celal bulunacak şekilde istif edilmiş "Muhammed resûlullah" ibaresinin yer aldığı mühr-i saadet denilen serçe parmağına taktığı bir yüzük hazırlattı. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından kullanılan mühr-i saadet 650-651 (30) yılında Medine'deki Eris Kuyusu'na düşerek kayboldu ve aynı ibareyi taşıyan bir kopyası yaptırıldı.[13] XIX. yüzyılda Bağdat'ta bulunarak İstanbul'a gönderilen ve hâlen Hırka-i Saadet Dairesi'nde sergilenen dikdörtgen yüzük taşı şeklindeki kırmızı akikten mührün bu kopya olduğu tahmin edilmektedir.

Kadem-i Şerif

Taş veya tuğla zemin üzerinde bulunan ve Hz. Peygamber'e mal edilen, nakş-ı kadem-i saadet" de denilen ayak izine "kadem-i şerif" denir. Osmanlı sultanları diğer kutsal emanetler gibi kadem-i şeriflere de büyük bir saygı göstererek, Hz. Peygamber'in hatırasını taşıyan bu eşyalarla İstanbul'u şereflendirmeyi düşündüler. Mısır'da

13 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. 1, s. 369.



9- Mukaddes emanetlerden Nâ'l-i Saadet ve mahfazası (TSM, nr. 21/191)

Sultan Kayıtbay Türbesi'nde Kayıtbay'ın başucuna konulmasını vasiyet ettiği kadem-i şerifi, Sultan I. Ahmed İstanbul'a getirtmiş, fakat gördüğü bir rüya üzerine bir kopyasını çıkarttıktan sonra aslını geri göndermiş ve bunu şöyle dile getirmiştir:

N'ola tâcım gibi başımda götürsem dâim
Kadem-i nakşını ol hazret-i şâh-ı rusülün,
Gül-i gülzâr-ı nübüvvet o kadem sâhibidir
Ahmedâ durma yüzün sür kademine o gülün.

İslam Peygamberi'nin ayak izleri de İslami edebiyata intikal etmiş ve bu konuda müstakil manzumeler kaleme alınmış ve bu olayın gerçekleşebileceğine dair eserler yazılmıştır. İçinde Resul-i Ekrem'in ayak izinin bulunduğu evlerin, yanmayacağı ve ziyaretçiden mahrum kalmayacağı, ayrıca ayağının izini gören kimsenin gözlerine hastalık arız olmayacağı, kadem-i şerife yüz sürenlere insanların ve cinlerin zarar veremeyeceği inancı bu türden eserlerin yazılmasına sebep olmuştur.



10- Sakal-ı Şerif (TSM, nr. 21/457)

Osmanlı âlimlerinden Mehmed Münib Ayıntâbî (ö. 1823), mucizelerinden biri olduğunu ve birkaç defa vuku bulduğunu ileri sürdüğü Hz. Peygamber'in ayak izinin kaya gibi sert zemine çıkmasının mümkün olduğunu ispata çalıştığı *Âsârü'l-hikem fî nakşi'l-kadem* adlı bir risale yazmış, eserinin bir bölümünü, I. Abdülhamid döneminde İstanbul'a getirilen Şam'daki ayak izinin ne zaman oluştuğu konusuna ayırmıştır. Kadem-i şerifi başı üstünde taşıyarak İstanbul'a getiren Şeyh Seyyid Muhammed Ziyad, padişahtan büyük saygı görmüş, Sadrazam Halil Hamid Paşa da kendisi için Samatya'da Kadem Tekkesi'nin bulunduğu mahaldeki Kapıcıbaşı konağını istimlak ederek Tekke inşa ettirmiştir.

Mukaddes Emanetler Dairesi'nde dördü taş, ikisi tuğla olmak üzere altı adet kadem-i şerif korunmaktadır. Bunların en çok önem verilen ve kapaklı altın çerçeve içinde tutulanı, Nizamiye Alay Emiri Ahmed Bey tarafından Trablusgarp'tan getirilerek Sultan Abdülmecid'e sunulmuştur. Altın mahfazası 1877'de II. Abdülhamid tarafından yaptırılan bu kadem-i şerifin, miraç sırasında Hz. Peygamber'in Kubbetü's-sahre'de kalan ayak izi olduğu söylenir.[14]

14 Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, ts., c. 5, s. 168.



11- Sakal-ı Şerif (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Sultan I. Mahmud Mukaddes Emanetler Dairesi'nde bulunan kadem-i şerifi Eyüp Sultan Türbesi'nin kıble tarafında mermerden yaptırdığı yirmi gözlü bir kemer içine koydurarak ziyarete açmıştır.[15] Sultan III. Mustafa Türbesi'nde de bir kadem-i şerif muhafaza edilmekte; 1634-1635'te Veziriazam Bayram Paşa tarafından yaptırılan külliyede yer alan Bayram Paşa Tekkesi Hz. Peygamber'in ayak izi muhafaza edildiği için Kadem-i Şerif Tekkesi adıyla anılmaktadır.

Na'l-i Şerif

Hz. Peygamber'in kullandığı ayakkabılara "na'l-i şerif" denilir. Hadis kaynaklarında ayrıntılı biçimde tarif edilen na'l-i şerif, İslami edebiyatta hem Resul-i Ekrem'in zatı hem de ayağının kutsiyetine nispetle iki yönden önemli görülmüştür.[16] Hz. Peygamber'in giydiği ayakkabılar, "na'l-i resûl, na'l-i pâk, na'l-i mübârek, na'l-i saadet, na'leyn-i saadet, na'leyn-i şerîfeyn, başmak-ı şerif" gibi adlarla anılmıştır.

Mukaddes Emanetler Dairesi'nde Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen ve İstanbul'a farklı zamanlarda intikal eden üç na'l-i şerif sergilenmektedir. Bunlardan biri Sultan Abdülaziz zamanında Bitlis'te ortaya çıkmış ve Pertevniyal Valide Sultan tarafından gümüş mahfaza yaptırılarak 1872'de kutsal emanetler arasına dâhil edilmiştir. Şirinzade Hafız Sadeddin na'l-i şerifin Bitlis'ten İstanbul'a getirilişini, yolda karşılaşılan olağanüstü hadiseleri, insanların ona gösterdiği ilgi ve saygıyı anlatan *Na'l-i Resûl* adında 235 beyitten oluşan bir manzume kaleme almıştır.

15 Şem'dânîzâde, *Müri't-tevârîh*, c. 1, s. 26.

16 Buhârî, "Farzü'l-humus", 5, "Libâs", 37; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. 1, s. 371; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî, Beyrut 1415/1995, c. 22, s. 409-410.



12- Sakal-ı Şerif bohçası (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

Kutsal emanetler arasındaki diğer iki sandalet tipli na'l-i şerifler yapım tekniği ve malzemeleri açısından birbirine benzemektedir. "Başmak-ı şerif" denilen ayakkabı ise aşık kemikleri hizasından kesilmiş bir mest olup bunun diğer teki Fatih'te Hırka-i Şerif Vakfı'ndadır.

Dendân-ı Saadet

Resul-i Ekrem'in Uhud Gazvesi'nde tamamı ya da bir parçası kırılan dişine "dendân-ı saadet (dendân-ı şerif)" denir. Dendân-ı şerif Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra İstanbul'a getirilmiş olup hâlen VI. Mehmed Vahdeddin tarafından yaptırılan murassa bir kutu içinde muhafaza edilmektedir.[17]

İstanbul kültüründe Hz. Peygamber'in Uhud Savaşı'nda kırılan dişinin üzüntüsü sebebiyle ağzında diş bırakmayan Veysel el-Karanî tespihçiliğin pîrî kabul edilmiş ve bu mesleğin yapıldığı dükkânlarda aşağıdaki beytin yazılması âdet olmuştu:

Besmeleyle açılır her gün bizim tezgâhımız
Hazret-i Veysel Karanî pîrimiz üstadımız

17 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. 10, s. 71.

Sakal-ı Şerif

Hz. Peygamber'in saç ve sakalından günümüze ulaşan teller Mukaddes Emanetler Dairesi ile dünyanın çeşitli yerlerindeki cami ve evlerde "lihye-i saadet, lihye-i şerif, sakal-ı şerif" gibi adlarla muhafaza edilmektedir. Resul-i Ekrem tıraş olurken çevresini saran sahabeler kesilen saç ve sakal tellerini daha yere düşmeden almak için gayret gösterirlerdi.[18] Hz. Peygamber'in bizzat kendisi de kesilen saçlarını ashaptan bazı kimselere saklamaları ve ailelerine dağıtmaları için vermiştir. Bundan dolayı ashap başta olmak üzere sonraki nesiller sakal-ı şerife sahip olup ondan bereket ummuşlar ve Halid b. Velid gibi savaşlarda bu saç tellerinin zafer kazanmada etkili olduğuna inanmışlardır.[19]

Evliya Çelebi, Mısır'dan getirilen mukaddes emanetler arasında bir tutam lihye-i saadetin yer aldığını kaydeder. Ahmed Teymur Paşa yaşadığı dönemde (d.

18 *Müsned,* IV, 324; Müslim, "Fezâil", 75.

19 *Müsned*, III, 256; Vâkıdî, *el-Megâzî*, III, 1108; Müslim, "Hac", 323-326; İbn Sa'd, *et-Tabakât,* c. 7, s. 15.



13- Sakal-ı Şerif muhafaza kutusu (İstanbul Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü)

1871-ö. 1930) varlığı bilinen sakal-ı şeriflerin İslam dünyasının hangi şehirlerinde bulunduğunu bir liste hâlinde kaydetmiş, Sultan V. Mehmed Reşad döneminde Topkapı Sarayı'ndaki mukaddes emanetler arasında kırk üç adet sakal-ı şerif olduğunu, padişahın bunlardan yirmi dördünü bazı Osmanlı beldelerine gönderdiğini, birini de İstanbul'a yaptığı ziyaret sırasında Sultan Cihan Begüm'e hediye ettiğini bildirmiştir. Abdülaziz Bey, İstanbul'da büyük konaklarda muhafaza edilen çok sayıda sakal-ı şerif olduğunu, bu konaklarda en üst katta yer alan küçük bir odanın mescit gibi düzenlenerek bu odaya "lihye-i saadet odası" denildiğini kaydettikten sonra sakal-ı şeriflerin nasıl ziyarete açıldığını anlatır.

Bugün İstanbul'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da kayıt altına alınmış 422 adet sakal-ı şerif bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı Mukaddes Emanetler Dairesi'nde ve bir kısmı da Osmanlı döneminde olduğu gibi bazı cami, tekke, vakıf ve evlerde korunmaktadır.

Osmanlı döneminde olduğu gibi günümüzde de, ramazan ayının on beşinden sonraki gecelerde ve diğer mübarek gecelerde sakal-ı şerif bohçaları ziyaretçilerin hep birlikte okuduğu tekbir ve salât-ı ümmiyye eşliğinde açılır, mahfazalar cemaatin yoğunluk derecesine göre ya önünden geçerken salavat getirilerek veya öpülerek tazim edilir. Aynı şekilde sakal-ı şeriflerin ramazanda ve mübarek gecelerde camiler arasında dolaştırılması da sürdürülen bir âdettir.

Süyuf-i Mübareke

Hırka-i Saadet Dairesi'nde ikisi Hz. Peygamber'e, biri Hz. Davud'a ve diğerleri Hulefa-yı Raşidîn ile Ammar b. Yasir gibi ashaba izafe edilen ve sonradan çoğu murassa kabza ve kınların yapıldığı yirmi kadar kılıç bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi'nde kullandığı ve daha sonra Hz. Ömer'e hediye ettiği, sırasıyla Emevîler, Abbasîler ve Sultan Baybars el-Bundukdârî'nin eline geçen kılıç III. Murad zamanında İstanbul'a getirilmiştir. Osmanlı padişahları Sultan I. Ahmed'den itibaren kılıç kuşanmayı kutsal emanetler arasında bulunan Hz. Peygamber'in veya Hz. Ömer'in veya Osman Gazi, Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim gibi padişahlara atfedilen kılıçlardan biri ya da ikisiyle gerçekleştirirlerdi.

Hz. Peygamber'e izafe edilen yaya da "kavs-ı saadet (kemân-ı Peygamberî)" denir. Topkapı Sarayı'nda sergilenen kavs-ı saadet 118 cm uzunluğunda ve *neb'* adlı bir kamış cinsinden yapılmıştır ve gümüş mahfazası I. Ahmed tarafından yaptırılmıştır.

Asâ-i Nebevî

Topkapı Sarayı'nda sergilenen Hz. Peygamber'in mescidinden bir hatıra olarak Ravza-i Mutahhara'nın imarı sırasında değiştirilen ahşap aksamdan yapılmış, uçlarına uzun topuzlu gümüş geçmeler konulan 148 cm uzunluğunda ve altıgen kesitindeki değneğe "asâ-i nebevî denir. Diğer asâ-i nebevî ise Mescid-i Haram'dan bir hatıra olarak Kâbe'nin tamiri esnasında yapılmıştır.

Kadeh-i Şerif

Hz. Peygamber'in su içerken kullanmış olduğu çeşitli malzemelerden yapılmış su kaplarına "kadeh-i şerif" denir; bunlar ashap tarafından muhafaza edilerek sonraki nesillere aktarılmıştır. Mukaddes Emanetler Dairesi'nde sergilenen kadeh-i şerif ise Hz. Peygamber'in Benî Sâide gölgeliğinde dinlenirken su içtiği, gümüşle kaplanarak üzerine o zamana kadarki hikâyesinin anlatıldığı yazı şeritleri kazınan ağaçtan kaptır.[20]

Kamîs-i Fahrü'n-nisâ

Mukaddes Emanetler Dairesi'nde, Hz. Fatıma'nın bir hırkasıyla birlikte sonraki dönemlerde üzerine nesih

20 Buhârî, "Eşribe", 30; Müslim, "Eşribe", 88.



14- Hz. Peygamber'in kılıcı (TSM, nr. 21/130)

hatla ayet ve vefkler yazılmış işlemesiz ve sade bir iç gömleği sergilenmekte ve buna "kamîs-i fahrü'n-nisâ" denilmektedir. Ayrıca deve tüyü rengi yünlü kumaştan mavi astarlı, göğsü örme düğmeli, yakasız, geniş kollu, feraceyi andıran işlemesiz sade bir giysi de Hz. Fatıma'ya nispet edilmektedir.

Kamîs-i Seyyidü'ş-şühedâ

Mukaddes Emanetler Dairesi'nde, beyaz kalınca bir kumaştan, kısa kollu ve yakasız olup ön açıklığında sekiz yuvarlak düğme bulunan Hz. Hüseyin'in "kamîs-i seyyidü'ş-şühedâ" adı verilen gömleğiyle, üzerinde kan lekeleri bulunan Hz. Hüseyin'in hırkasına ait olması muhtemel bir kumaş parçası da sergilenmektedir.

Mukaddes emanetler arasında geçmiş peygamberlere izafe edilen bazı eşyalar da bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Osmanlı sultanlarının önemli törenlerde başlarına koydukları kahverengi kadife külah üzerine sarılmış beyaz tülbentli "destar-ı yusufî" adı verilen Hz. Yusuf'un sarığının ayrı bir yeri vardır.[21]

122 cm uzunluğunda ucuna yakın bir yerden budaklı düzgün bir ağaç dalı da Hz. Musa'ya izafe edilmektedir.

Mukaddes emanetler arasına Hz. İbrahim'e (Hz. Nuh'un tenceresi) nispet edilen silisli granitten oyularak yapılmış ve yontu izleri tesviye edilmeden bırakılmış 12 cm yüksekliğinde, 22 cm ağız çapında ve dibi ağzından geniş kazan formunda küçük bir taş kap vardır.

Kutsal emanetler arasında Hz. Yahya'ya izafe edilen altın yaldızlı gümüş bir mahfaza içinde korunan kurumuş bir kol ve yuvarlak bir murassa mahfaza içinde saklanan bir kafatası parçası da bulunmaktadır.

Mukaddes emanetlerin bir bölümü de Haremeyn'e, özellikle Kâbe'ye ve Resulullah'ın kabrine ait olanlardır. Bunlar arasında Kâbe'nin kilit ve anahtarları, Hacerülesved mahfazaları, Tövbe kapısı kanadı, Kâbe olukları, Kâbe'nin kapısının ve Ravza-i Mutahhara'nın örtüleri, minber-i şerif sancakları, Hz. Peygamber'in kabrine ait örtüler ve toprak, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Fatıma'nın ve Hz. Ömer'in kabir örtüleri yer almaktadır.

İstanbul Beyazıt'ta Türkiye'nin tek hat müzesi Vakıflar'a bağlı faaliyet gösteren yapı aslında Beyazıt Külliyesi'nin medresesidir ve Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi adıyla bilinir. Müzede yazma ve levhaların yanı sıra taş üzerine yazılmış hat örneklerinden oluşan 277 parça mevcuttur. Medresenin dershane kısmı kutsal emanetler seksiyonu olarak düzenlenmiş olup ortasında 1884 tarihli Kâbe Kapısı'nın örtüsü yer almaktadır. Siyah kadife üzerine gümüş ve altın ipliklerle Fatiha suresi, İhlas suresi, Ayetü'l-kürsi, kelime-i tevhit, Kureyş suresi, besmele, Neml suresinin 30. ayeti işlenmiş ve en altında hurma ağaçları meyveleriyle birlikte görülmektedir. Burada Kâbe'nin etrafını çeviren ipek sıra saten, kendinden desenli siyah Kâbe örtüsü de sergilenmektedir. Ayrıca burada sakal-ı şerifle bir şişe içinde Hz. Peygamber'in kabrinden alınmış toprağın yanında Mekke, Medine, Mina ve Müzdelife'yi tasvir eden minyatürler de teşhir edilerek Hz. Peygamber'in yaşadığı yerler hatırlatılmak istenmektedir.

21 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. 1, s. 104; Cevdet, *Târih,* c. 4, s. 236-237.



İstanbul'da Hz. Peygamber'in izlerini taşıyan başta Ebu Eyyub el-Ensarî olmak üzere ashaba ait kabir ve makamların da İstanbul'un kültürel dünyasının önemli belirleyicilerinden oldukları unutulmamalıdır.

Dinî ve tarihî değeri olan ve Hırka-i Saadet Dairesi'nde büyük bir saygı ve itina ile korunan mukaddes emanetler, İstanbul'un maddi ve manevi zenginliklerinin başında gelmektedir. İntikalinden itibaren mukaddes emanetler, İstanbul'a İslam dünyasının hem dinî hem de siyasi merkezi olma hüviyetini kazandırarak Osmanlı Hanedanı'nın meşruiyet ve devamlılığının simgesi oldu. Osmanlı padişahları İstanbul'un kültürel hayatının Hz. Peygamber, İslam büyükleri ve mukaddes mekânlar çerçevesinde oluşmasına önemli katkılar sağlayan bu eşyalara manevi saygılarının maddi kuvvet ve tezahürünü göstermek için tezyin ve tezhip yarışına girdiler. Doğrudan Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılığın işareti sayılan ve onun öğretisini yaşanan zamana ve hatta geleceğe taşımanın en önemli araçlarından birisi olan mukaddes emanetler, İstanbul'un dinî hayatının en önemli belirleyicilerinden birisi olma özelliğini günümüzde de sürdürmektedir.

KAYNAKLAR*

Ağca, Sevgi, *Hırka-i Saadet*, İstanbul 2013.

Ahmed Teymur Paşa, *el-Âsârü'n-nebeviyye*, Kahire 1971.

Aydın, Hilmi, *Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul 2004.

Bozkurt, Nebi, "Tesbih", *DİA*, XL, 531.

Bozkurt, Nebi, "Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikali", *MÜİFD*, 1997, sy. 13-15, s. 7-26.

Danişmend, İ. Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971-72.

Koçu, R. Ekrem, *Topkapı Sarayı,* İstanbul, ts.

Köprülü, Haşim, *Hırka-i Şerif ve Veysel Karanî*, İstanbul 1975.

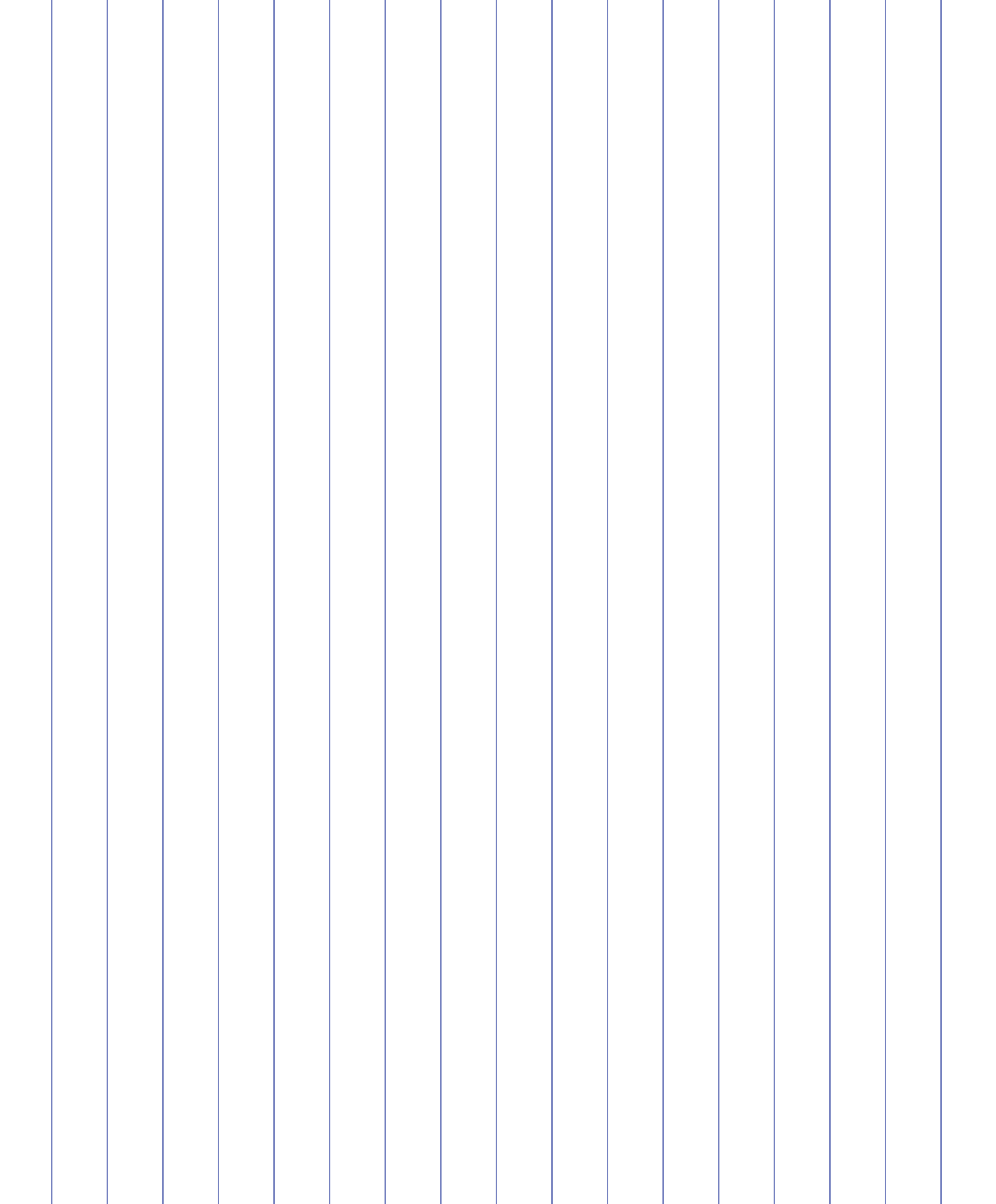
Öz, Tahsin, *Hırka-i Saadet Dairesi ve Emanat-ı Mukaddese*, İstanbul 1953.

Şenalp, M. Hilmi - Mustafa S. Küçükaşçı, "Bi'set, Hicret ve Mi'râc Ekseninde; Emânet, Medeniyet ve Hırka-i Şerîf", *Keşkül*, 2013, sy. 26, s. 60-75.

Tanman, M. Baha, "Hırka-ı Şerif Camii", *DİA*, XVII, 378-379.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Saray Teşkilâtı*, Ankara 1945.

* Dipnotlarda yer almayan kaynaklar.



MEZARLIKLAR

1453'TEN GÜNÜMÜZE

İSTANBUL'UN HRİSTİYAN VE YAHUDİ MEZARLIKLARI

BRIAN JOHNSON*

İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Mezarlıklar Müdürlüğü resmî internet sitesinde (2013) yetki ve sorumluluğu altındaki 333 mezarlık yerinden altmış beşinin *gayrimüslim* (çeşitli mezhep ve tarikattan Hristiyan ve Yahudi) topluluklara ait olduğunu bildiriyordu.[1] Cumhuriyet döneminde, sınırları içerisindeki mezar yerlerinin sorumluluğunu üstlenmek ve özel mülkiyet haklarının kime ait olduğu bilinmeyen veya terk edilmiş [emval-i metruke] olanları teslim almak üzere belediyeleri yetkili kılan kanun, 1930'larda onaylandıktan sonra bu mezarlıkların denetimi belediyelere geçti. Daha evvel, 1453'ten Osmanlı döneminin sonuna kadar, İstanbul'un gayrimüslim mezarlıkları kendi dinî cemaatleri ve bağlı teşekküllerin mülkiyetinde olur ve onlar tarafından idare edilirdi. Onlar bu yerleri bir imparatorluk buyruğu (*ferman*) ile veya satın alarak elde ederlerdi. Bazılarının bakım ve masrafları bugün de ilgili müdürlükten müstakil olarak görülür. Mesela esas itibariyle beynelmilel bir mezarlık olan Feriköy'deki Protestan Kabristanı Almanya, Birleşik Krallık, ABD, Hollanda, İsveç, Macaristan, İsviçre başkonsolosları tarafından idare edilir ve adı geçen kurumlar bu idare işini iki yılda bir dönüşümlü olarak üstlenirler.

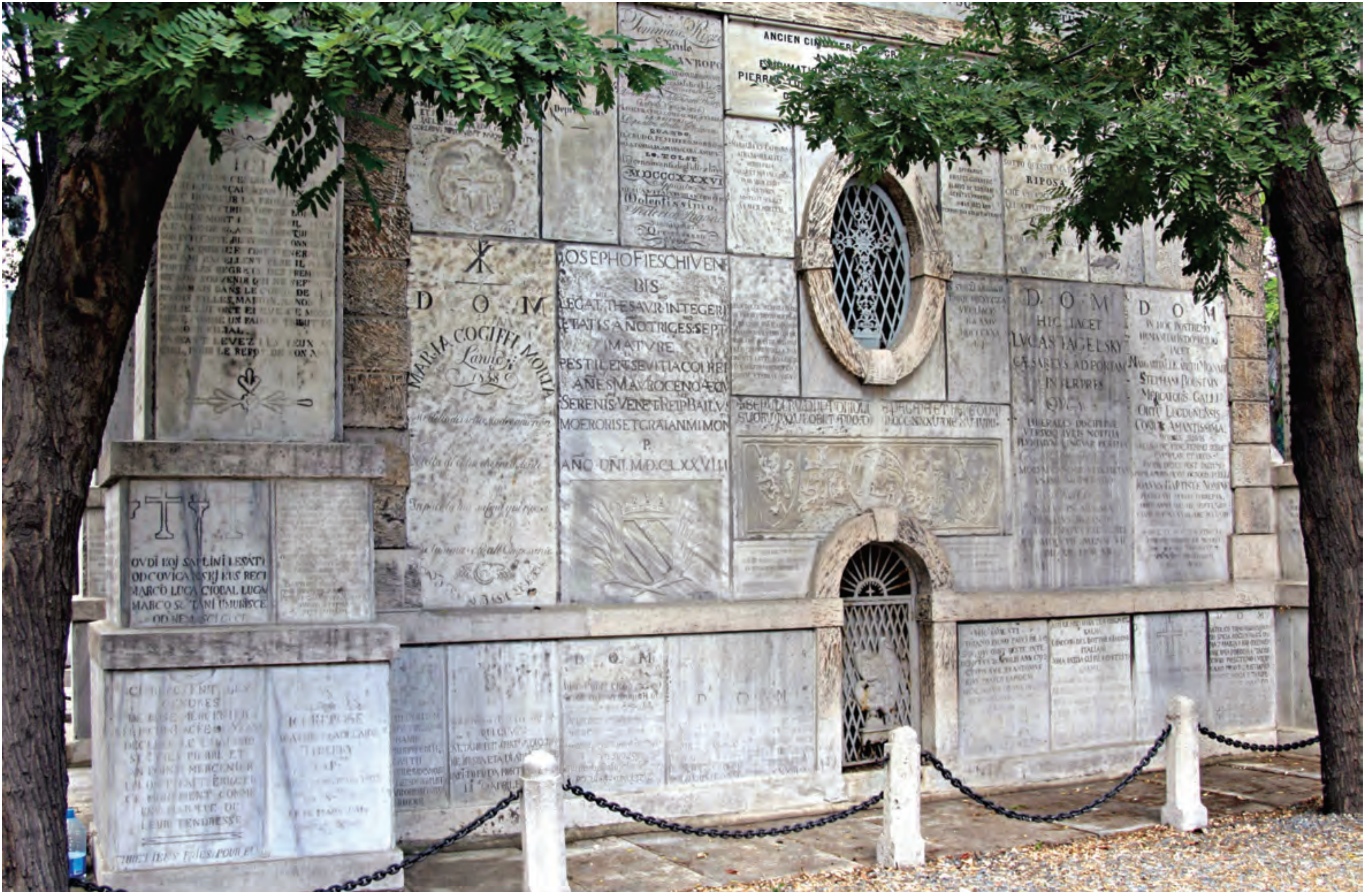
İstanbul'un gayrimüslim mezarlıkları bugün Osmanlı dönemine nazaran daha azdır. Bazı tarihî mevkiler tamamen veya kısmen ya da ancak izleri veya kalıntıları itibariyle yaşamaktadır, fakat birçoğu bütünüyle ortadan kalkmış, şehrin hem planlı hem de plansız gelişim süreci içerisinde kaybolmuştur. İstanbul'daki bütün Hristiyan ve Yahudi mezarlıklarının plan projelerinin çıkarılıp tafsilatlı dökümünün yapılması gelecek günlerde yapılmayı bekleyen bir iş olarak durmaktadır, fakat İstanbul'daki Ermeni mezarlıklarına dair yakın zamanlarda yapılmış bir inceleme (2012) bütün bu rakamlar hakkında tartışmalara izin verir niteliktedir. Bu inceleme, bütün şehirde otuz bir Ermeni mezarlığı tespit etmiştir. Bunların üçte biri hâlâ mezarlık vasfını korumaktadır ancak geri kalanlar ya başka kullanımlara ayrılmış ya da bütünüyle ortadan kaybolmuştur.[2] Bir zamanlar İstanbul'daki gayrimüslim mezarlıklarının toplam adedinin şimdi Mezarlıklar Müdürlüğü'nün kayıtlarında görünen altmış beş sayısını fazlasıyla aştığı anlaşılmaktadır.

Hristiyan ve Yahudi mezarlıkları şehrin bütününde, ama bilhassa Osmanlı dönemindeki yerleşim alanlarında veya civarında, Balıklı ve Edirnekapı dâhil eski şehir surlarının dışında, Anadolu yakasında Üsküdar ve Kadıköy'de; Adalar'da; Boğaz'ın Karadeniz'e uzanan her iki yakasındaki (Ortaköy, Kuzguncuk, Kandilli, Yeniköy, Tarabya ve Büyükdere gibi) eski köylerde bulunmaktadır. Ancak en önemlileri Haliç'in kuzeyinde, Galata, Beyoğlu, Hasköy ve Şişli'de karşımıza çıkar. Buralarda, Sultan II. Mehmed, Konstantinopolis'in fethinden (1453) sonra Cenevizlilerin Galata'da kalmasına izin verdiğinden ve onlara cemaat olarak Bizans döneminde sahip oldukları hakların aynını bahşettiğinden beri hatırı sayılır miktarda gayrimüslim yaşamaktadır. Bu alana başta Avrupalılar, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler de yerleşti ve daha sonra, bilhassa (XVII. yüzyılda) Galata'nın yukarısındaki –şimdi Pera veya Beyoğlu diye bilinen– tepelere yayılmaya başladılar. 1880'lerde şehrin genişlemesiyle birlikte bugünkü Taksim Meydanı'nın kuzeyinde, Şişli civarında yeni yerleşim alanları ortaya çıkmaya başladı. Yüzyıllar içerisinde bu bölgelerde, nüfusu yüksek yoğunluk gösteren gayrimüslim topluluğa hizmet etmek üzere kiliseler,

* American Research Center in Turkey (ARIT) / İstanbul. 1, 2 ve 3 numaralı görseller yazar tarafından hazırlanmıştır.

1 "İstanbul Mezarlıkları," Mezarlıklar Müdürlüğü, http://www.ibb.gov.tr/tr-tr/kurumsal/birimler/mezarliklarmd/documents/website/Htmls/mezarliktanitim.html (10 Mayıs 2013) (gayrimüslim mezarlıklarının tafsilatlı bir listesi Mezarlıklar Müdürlüğü'nden alınmıştır, müdürlük sadece 54'ü kayıtlı olan mezarlıkların isimlerini ve yerlerini vermiştir).

2 Mehmet Polatel v.dğr., *2012 Beyannamesi: İstanbul Ermeni Vakıflarının El Konan Mülkleri,* İstanbul 2012, s. 189.



1- Mezar taşlarından yapılmış kemik saklamaya mahsus yer. Willem Quackelbeen'in mezar taşı soldaki plastro yahut duvar ayağının ortasına konulmuştur (Pangaltı Latin Katolik Mezarlığı)

sinagoglar ve başka kurumlar ihdas ve inşa edildi. Ölülerinin ebedî istirahatgâhı -son ihtiyaç yahut nihai bir gereklilik olarak- mezarlıklar da bunlar arasındadır.

Hristiyan Mezarlıkları

Osmanlı fethinin ardından yaklaşık yüzyıl sonra Galata'nın Hristiyan nüfusu ölülerini defnetmek için ibadethanelerinde veya civarında mekânlar ya da semt sınırlarının hemen dışındaki açık alanları kullanıyorlardı. Cenevizliler için Aziz Francis Katolik Kilisesi (1697'de bir yangınla yok olmuştur) asıl mezarlıktı ve Surp Sarkis (1361'de inşa edilmiş fakat daha sonra harap olmuştur) ve Surp Krikor Lusavoriç (1391'de bina edilmiştir) Kiliseleri de Ermeniler için aynı amaca hizmet ediyordu. Şiddetli bir veba salgınının İstanbul'u kırıp geçirdiği 1560 civarında daha önce mezarlık olarak kullanılan yerlerin yetersiz ve sağlıksız olduğu ortaya çıktı ve salgın hastalığın kurbanı olan binlerce insanı toprağa vermek üzere kuzeydoğuda, Taksim civarındaki açık alanlar kullanıldı. Daha sonra bu alan Türkçede "Büyük Mezarlık" ve Avrupa kaynaklarında "Grand Champs des Morts" diye bilinen şehrin en büyük kabristanlarından biri hâline geldi.

Bu geniş alan, hem Müslümanlar hem gayrimüslimler tarafından (Yahudiler hariç) defin yeri olarak kullanıldı ve neredeyse şehrin farklı toplulukları için birbirine yakın mezarlıklarla müstesna bir hüviyete sahip oldu. Müslümanların mezarları Taksim'den başlayıp (şimdi kabaca Atatürk Kültür Merkezi'nin bulunduğu alandan) Dolmabahçe ve Fındıklı'ya kadar uzanan eğimli alan üzerinde yer aldı; diğer yanda kuzeye doğru Harbiye'ye kadar uzanan alan ise Hristiyanlar için farklı kısımlara bölündü. Şimdi Taksim Parkı'nın bulunduğu mevkide ise "Frenklerin (Avrupalıların) Kabristan"ı vardı. Burada hem Roma Katoliklerinin hem de Protestanların kabirleri mevcuttu. Az daha yukarıda, bugünkü Divan Oteli'nin bulunduğu yerden başlayıp kuzeye doğru TRT İstanbul Radyosu binasına kadar uzanan alanda Ermeni Surp Agop Mezarlığı vardı. Keza Taksim Meydanı'nın az güneyinde, bugünkü Aya Triada Kilisesi'nin bulunduğu yerde bir Rum Ortodoks mezarlığı da mevcuttu.



2- Frenk Mezarlığı, yaklaşık 1835 (Lewis)

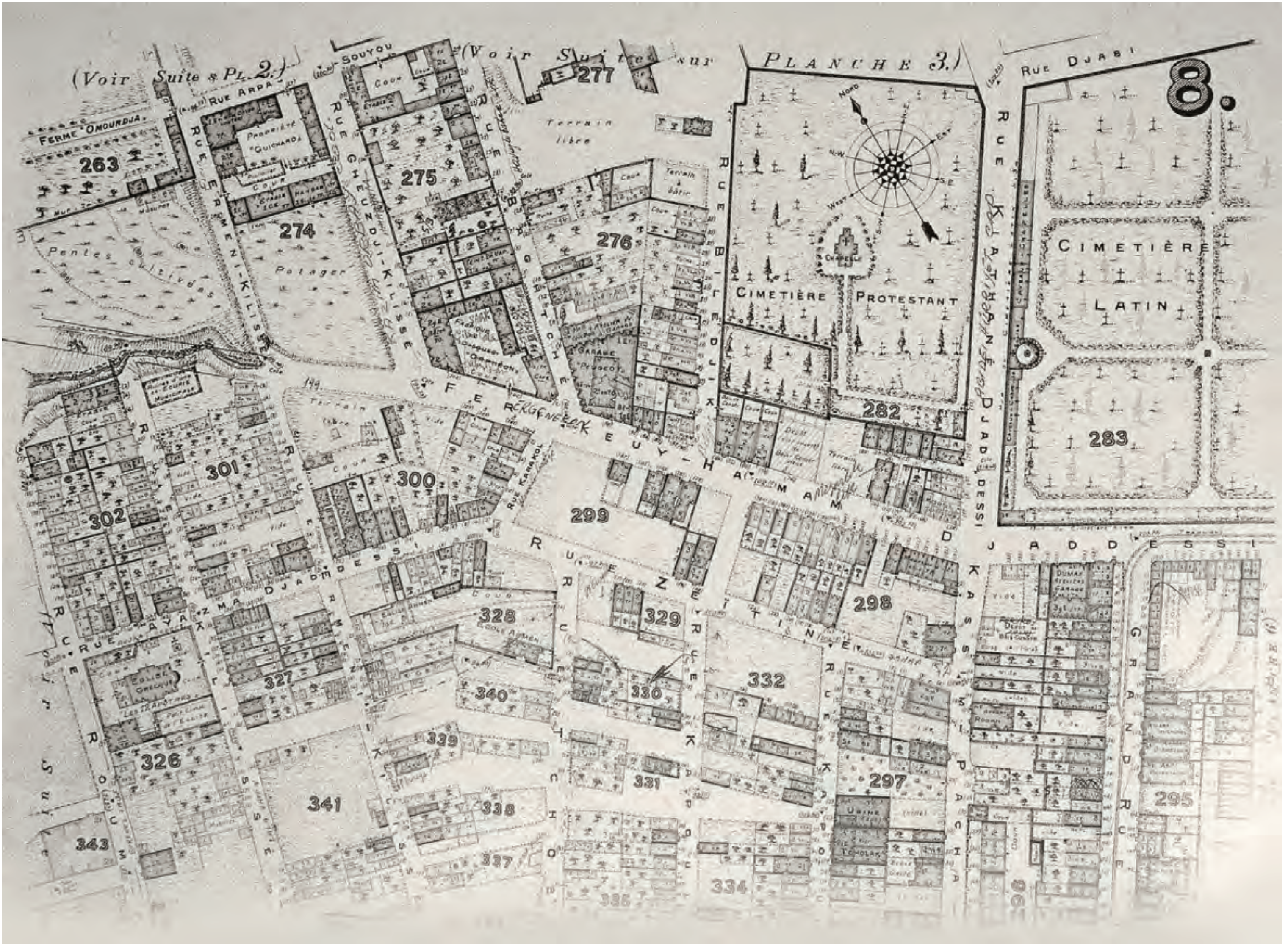
Yaklaşık olarak 1560'tan XIX. yüzyıl ortalarına kadar Büyük Mezarlık İstanbul Hristiyanlarının asıl olmasa bile büyük bir mezarlığıydı. İlk defnedilenlerden biri (I. Süleyman'ın sarayına Kutsal Roma imparatorunun elçisi olarak İstanbul'a gelen) Ogier Ghiselin de Busbecq'e hizmet etmiş ve 1561'de veba salgını esnasında hayatını kaybetmiş olan Flaman hekim Willem Quackelbeen idi. Quackelbeen'in mezar taşı (hâlen Pangaltı Latin Katolik Mezarlığı'nda bulunur, buraya 1800'lerin ortalarında nakledilmiştir) bu defin yerinin ve daha da özelde Frenk mezarlığının açılış tarihini verir (Şekil 1).

Yaklaşık üç yüzyıl boyunca İstanbul'un Katolik ve Protestan sakinleri Büyük Mezarlığın Frenk kısmına defnedildi. Bundan başka, Galata semtinde bulunan, 1697'deki yangında yok olmasının ardından Aziz Francis Kilisesi de dâhil, daha önceki kabristandaki mezarlar zaman zaman çıkarılıp buraya nakledildi. Bugün için mezarlığın tam olarak nerede olduğu belli değildir, çünkü mezarlıktan geriye kalan (1800'lerde başka mezarlıklara taşınan birçok mezar taşı haricinde) herhangi bir maddi iz ve emare ya da kesin planlar yahut mezarlığı tasvir eden belge niteliğinde kayıtlar yoktur. Yazılı anlatımlardaki dağınık atıflar ve birkaç gravür mezarlığı tasvir eden ana kaynaklardır. Muhtemelen Katolik ve Protestan alanları arasında bir iç taksimat vardı (anlaşılan alanın bir bölümü 1592'de İngiliz-Osmanlı ticaretini, tanınan ayrıcalıklara göre yoluna koymak üzere o dönemde teşekkül etmiş Levanten Şirketi tarafından Protestanların definleri için satın alınmıştı). Keza Frenk mezarlığının bir noktada duvarla kapatılmış olduğu da anlaşılmaktadır; bu duvar, 1768'de ölen ve buraya gömülen Felemenklerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki büyükelçisi Willem Gerrit Dedel'in cenaze alayını (geri plandaki mezarlıkla birlikte) tasvir eden gravürden tespit edilmiştir.[3]

Bu duvar daha sonra kaldırılmıştır. Belki de XIX. yüzyılın ilk on yılında, mezarlık arazisini de işgal etmiş olması muhtemel olan Taksim Kışlası inşa edilirken yıkıldı. Zira İstanbul'daki Britanya Sefarethanesi'nin papazı olan Robert Walsh 1830'larda mezarlığı ziyaret ettiğinde duvarın yerinde olup olmadığı anlaşılmıyor:

Frenk mezarlığı Boğaz'ın üzerindeki bir tepede bulunuyor. Onun önünde ve hemen altında Türklerin

3 Bkz. Marlies Hoenkamp-Mazgon, *Palais de Hollande in Istanbul,* Amsterdam 2002, s. 67.



3- Feriköy Protestan Mezarlığı ile bitişiğindeki Pangaltı Latin Katolik Mezarlığı'nın bir bölümü (1925-1926 Pervititch Sigorta Haritası)

büyük mezarlığı, yanında da Ermenilerinki var; biri serviler, diğeri sakız ağaçları içerisinde. Fakat Frenklerinki açık ve çıplaktır, üzerinde ne bir ağaç, ne de sınır teşkil eden fundalık var. Ama yine de bütün Avrupa milletlerinin ölüleri buraya defnedilmektedir ve üzerine dağılmış İngilizleri, Fransızları, Felemenkleri, Almanları vb. mezar taşları gösteriyor...[4]

Walsh'ın yazılı anlatımı 1835-1836'da John Frederick Lewis tarafından yapılan ve Frenk mezarlığının bir köşesini tasvir eden bir gravürün görsel kaydına benzerlik gösteriyor. Boğaz'a tepeden bakan bir yamaç üstünde, uzakta Anadolu kıyısında Büyük ve Küçük Çamlıca tepeleri ile mezarlık ağaç veya fundalık türünden herhangi bir şeyden yoksun görünüyor. Ön plandaki mezarın kapak taşında okunabilir durumda olan *Hic jacet* (Latin mezar kitabelerinde genellikle karşılaşılan) veya "Burada yatıyor..." ifadesi mezarların Avrupalılara ait olduğunu açık biçimde gösteriyor (Şekil 2).

Her halükârda kuzeydeki Frenklerin mezarlığına sınırdaş olan Surp Agop Ermeni mezarlığı civarındaki definler de 1560'taki veba salgını esnasında başladı. Bazı rivayetlere göre mezarlığın yeri, Ermeni olan aşçısı Manuk Karaseferyan'a sadakat ve hizmetlerinin bir ödülü olarak Sultan I. Süleyman (1520-1566) tarafından bağışlanmıştı; Ermeni Patrikliği arşivinde 1781'den kalma bir tapu senedi mevcuttur. Mezarlar arasında mermerden yapılmış ve etrafı süslemeli demir parmaklıklarla çevrilmiş mezarlık anıtı ile bariz biçimde göze çarpan Yakob IV (ö. 1680) de dâhil olmak üzere Ermeni cemaati ve kilisesinin önde gelen birçok üyesi XIX. yüzyılın ortalarına kadar buraya defnedilmiştir.

Büyük Mezarlıktaki gerek Ermeni mezarlığının gerekse diğer Hristiyan mezarlıkların civarında kendine mahsus bir toplumsal hayat cereyan ediyordu.

4 Robert Walsh, *A Residence at Constantinople,* London 1838, s. 440-441.



4- Bağlarbaşı Rum Mezarlığı (yanında Ermeni, arkasında Yahudi mezarlığı vardır)



5- Bağlarbaşı Rum Mezarlığı'nın içinden bir görünüm

Bu, İstanbul'a yolu düşen seyyahların nesiller boyu dikkatini çekmiş ve seyyahlar anlatımlarında genellikle mezarlığı zikretmeden geçmemişlerdir. Ölülerin hatırasını yâd etmek üzere düzenlenen merasimler ve ölenlerle bağlarını muhafaza etmek amacıyla tertip edilen ziyaretlerin yanı sıra Beyoğlu ve sair semtlerin ahalisi sırf rahatlamak ve dinlenmek amacıyla Büyük Mezarlığa geliyorlardı. Pera'nın eteklerindeki sayfiye alanında bulunduğu için muhtelif mezar yerleri şehir sınırlarının hemen dışında ziyaretçilerine sıhhatli tabii bir çevre sunuyordu. Geniş, temiz, taze ve yeşildi ve bu hâliyle bir bakıma doğal park alanı işlevi görüyordu. Hatta Ermeni ve Frenk mezarlıklarının arasında, Dolmabahçe'nin yukarısındaki tepenin doruk noktasında dolaşmaya çıkmış olanlara hizmet veren bir kahve bile vardı. Çoğu zaman bütün ailelerin, ebeveyn ve çocukların, yayılmış kır yemekleriyle, mezar taşlarını masa ve sandalye olarak kullanarak kabirlerin etrafında sakin sakin toplandıkları görülebilirdi.

Her zaman karşılaşılan bu tablodan daha da büyüleyici olanı günlük faaliyetlerin Hristiyan mezarlıklarında düzenlenen şenlikler tarzında cereyan etmesiydi ve bu, mezarlığı şenlik yerlerine dönüştürüyordu. İngiliz seyyah ve müellif Julia Pardoe 1836'da Ermeni mezarlığında tanık olduğu böyle bir açık hava eğlencesini canlı bir şekilde resmetmiştir. Şenlik üç gün sürmüş ve bol miktarda yiyecek ve içeceğin yanı sıra her türlü oyun ve eğlenceye yer verilmiştir.

Hristiyan mezarlığının bütünü bir panayır havasına bürünmüştü; hepsi bu kadar da değil, bir de ölülerin mezarlarına yaşayanların rahatını artırma yükü yüklenmişti; birçok çadır vardı ve bunların ortasında üzeri püsküllü bir örtü ile kaplı ve bisküvi, şekerleme ve şerbetlerin iştah gıdıklayıcı biçimde yayıldığı bir sofra bulunuyordu. Bu sofra ölmüş bir Ermeni'nin anısına kurulmuş muhteşem bir abide idi. Mezar taşları salıncakları destekleyen kazıkların sallanmasını durduruyordu. Üzerlerine rahat minderler yerleştirilmiş olan divanlar, basma örtülü mezarlardan başka bir şey değildi; kebap satıcıları leziz yemeklerini pişirmek için mezarların siperlerine çukurlar kazmışlardı ve duman içindeki bu satış pavyonlarının ihtiyaç duyduğu oturaklar ve tezgâhlar da ölümün yine aynı geniş arazisinden bol bol temin ediliyordu.

Bir yanda ince uzun bir rahipler silsilesi bir cesedi toprağa vermekle meşguldüler ve kasvetli ilahileri bir çalgıcılar topluluğunun tiz sesli çalgıcılarıyla karışıyordu; diğer yanda asayiş ve düzeni temin etmek üzere renkli çadırlar arasında mızraklı süvarilerden bozma devriyeler dolaşıyordu...

Kat ettiğimiz her yüz metrede manzara daha da çarpıcı hâle geliyordu. Ufak çadırların oluşturduğu uzun sıra âdeta geçici bir aşevi caddesi oluşturuyordu; burada kebaplar, pilavlar, etli ve sebzeli börekler, salamura sebzeler meyveler, çorbalar, hoş bitkilerle doldurulmuş dürümler, salamlar sucuklar, yağda kızartılmış balıklar, her cinsten ekmek, her tür ve boyutta çörekler vardı...[5]

Yaşayanlar ile ölülerin alanlarının böylesine canlı biçimde iç içe geçtiği bu manzara karşısında Pardoe'nin şaşkınlığı, bilhassa İngiltere'de kesinlikle ve Avrupa'nın başka bölgelerinde muhtemelen aşina olduğu şehir mezarlıklarının kederli, kasvetli, sağlıksız hâli göz önünde bulundurulduğunda hiç şaşırtıcı değildir. 1800'lerin

5 Julia Pardoe, *The City of the Sultan,* London 1854, s. 134-135.



6- Selimiye Kışlası ve İngiliz Mezarlığı. Mezarlık Kırım Savaşı esnasında ve oluşum aşamasındadır (1855)

başında Londra mezarlıklarının çoğu Orta Çağlardan kalmaydı ve yoğun biçimde iç içe geçmiş sağlıksız, tehlikeli çukurlardan çok da farklı değildi. Binlerce yeni ceset her yıl birbiri üzerine kazılan çukurlara gömülüyordu. Burası pis kokulu sağlıksız dumanlar çıkarıyor ve civar semtlere iğrenç kokular ve ölümcül hastalıklar yayıyordu. Bir mezar yerini ziyaret etmek burada, kişiye zevk verebilecek bir iş olması bir tarafa, Pera'nın yanı başındaki cennet gibi sessiz sakin tepeciklerin üzerindeki mezarlıkları gezip dolaşma imkânı buluncaya kadar, Pardoe ve birçok başka çağdaş seyyah için neredeyse tasavvur edilemeyecek bir şeydi.

Kamu sağlığını korumak ve şehir mezarlıklarını meskûn mahallerden uzaklaştırmak amacıyla Büyük Mezarlık sonunda kapatıldı ve XIX. yüzyılda, Beyoğlu şehirleşme bakımından hızlı bir gelişme gösterirken, bu mezarlıkların yerlerinde yeni alanlar oluşturuldu. Kabaca 1840 ila 1910 arasında Taksim'den Şişli'ye kuzeye doğru uzanan mevki, açık kırsal alandan yoğun biçimde iskân edilen yerleşim alanına dönüştü. Bu istikametteki arazinin büyük bölümünü Büyük Mezarlığın gayrimüslim mezarlıkları işgal ediyordu ve tam da genişlemenin ana güzergâhında mezarlığın Frenklere ait bölümü bulunuyordu. Zaten daha 1842'de Frenklerin mezarlığı genişlemeyle yavaş yavaş bozulmaya başlamıştı ve 1853'te Osmanlı Hükûmeti alanın mezarlık olarak artık uygun olmadığını karara bağladı. Yetkililer, Katolikler ve Protestanlar için mezarlık olarak o zaman şehrin dış mahalleleri olan Pangaltı'nın kuzey kısmındaki toprak parçasını tahsis ettiler. Ne var ki 1857'de bu alanın her iki cemaat için yetersiz olduğu kabul edildi ve Protestanlara da yine aynı semtte ayrı bir mekân gösterildi. 1863-1864'te Frenk mezarlığının kalıntıları mezardan çıkarılıp çok sayıdaki mezar taşı ile birlikte bu yeni mezarlığa; bugünkü adıyla Pangaltı Latin Katolik Mezarlığı ve Feriköy Protestan Mezarlığı'na nakledildi (Şekil 3). Eski Frenk mezarlığının bulunduğu arazi ise daha sonra bir halk parkına, 1869'da açılan Taksim Bahçesi'ne dönüştürüldü.

1860'larda Büyük Mezarlıktaki Ermeni ve Rum mezarlıkları da kapatıldı. Zira 1865'te arkasında ağır sonuçlar bırakan yıkıcı bir kolera salgını esnasında bu iki mezarlık, hastalığın zorunlu kıldığı çok sayıdaki definin halk sağlığı için tehlike oluşturması sebebiyle imparatorluk buyruğu ile kapatıldı. Büyük Mezarlığın veba salgınında hayatını kaybedenler için tesis edildiği tarih olan 1560'ın hatırası olarak Beyoğlu'nun meskûn mahallerinin kuzeyinde, Şişli'de salgının kurbanlarına yer açmak için yeni mezarlıklar ihdas edildi; yani



7- Feriköy Protestan Mezarlığı



8- Pangaltı Latin Katolik Mezarlığı

günümüzde Abide-i Hürriyet ve Büyükdere caddeleri arasında bulunun Rum Ortodoks ve Ermeni mezarlıkları. Taksim yakınındaki eski Rum mezarlığı da çok geçmeden kayboldu ve 1880'de bulunduğu yerin üzerine Aya Triada Kilisesi inşa edildi. Eski Ermeni mezarlığı Surp Agop ise, Büyük Mezarlığın en uzun hayatta kalan gayrimüslim kısmı olarak 1939'a kadar, bilfiil kullanılmasa bile, büyük ölçüde yerinde kaldı. Onun bir zamanlar işgal ettiği geniş arazi şimdi Divan, Hilton ve Hyatt Regency otelleri ile TRT İstanbul Radyosunun binası dâhil çeşitli yapıların üzerine inşa edildiği alanı oluşturmaktadır.



9- Bağlarbaşı Yahudi Mezarlığı. Ön tarafta Rum ve Ermeni mezarlıkları bulunmaktadır

Yahudi Mezarlıkları

Haliç'in kuzeyindeki İstanbul Yahudi mezarlıkları aynı bölgedeki Hristiyan mezarlıklarının gelişim serüvenine benzer bir seyir takip etti. Yahudi mezarlıkları Galata'nın kuzeydoğusundan ziyade, kuzeybatısında ortaya çıktı. Konstantinopolis'in fethinin hemen ardından II. Mehmed, Yahudilere Kasımpaşa'da bir mezarlık yeri bahşetti. Kasımpaşa o dönemde meskûn bir mahal değildi ve yaklaşık yüzyıl boyunca bir defin yeri olarak kullanıldı. Ne var ki XVI. yüzyılın sonlarına doğru bu bölgeye yerleşim başladı ve nihayetinde mezarlığın etrafı, hatta içi, evler tarafından işgal edildi. 1582'de İstanbul Yahudi Cemaati yeni bir mezarlık için yer gösterilmesi talebi ile Sultan III. Murad'a (1574-1595) müracaatta bulundu. Her ne kadar cemaatin müracaatına Kasımpaşa'nın Müslüman sakinlerinin eski mezar yerine işgalleri yol açmış izlenimi verilmiş olsa da başka bazı şikâyet ve endişelerin de bunda bir payı olabilir. 1581'de bir başka veba salgını şehir nüfusunu kırmış ve çok sayıda ölüyü defnetmek için mevcut mezarlık alanlarında muhtemelen yer bulunamamıştı. Hem ilave alana ihtiyaç duyulması hem de hıfzıssıhha şartlarının yerine getirilmesi sebebiyle muhtemelen Kasımpaşa'da artık meskûn mahal haline gelmiş alan dışında bir mezar yeri oluşturulması zorunluydu.

Sultan, müracaatı ve talebi kabul etti ve cemaate kuzeyde, şehrin dışında bahçeler, bostanlar ve doğal ormanlar ile kaplı Hasköy'de arazi bağışladı. Burada oluşturulan mezarlık gelecek üç yüzyıl boyunca İstanbul Yahudileri için en başta gelen defin yeri olarak kullanıldı. Mezarlığın toplam alanı bir zamanlar 200.000 m^2'yi aşıyordu. Büyük Mezarlık'tan farklı olarak burası; büyük ölçüde yeşillikten yoksundu ve yamaç üzerine dağılmış pek çok beyaz mezar taşı bir tarafa bırakılacak olursa kıraç ve çıplaktı. XIX. yüzyıl başlarında şehir ile ilgili kitabında çok sayıda İstanbul mezarlığını tasvir etmiş olan yazar Charles White, Hasköy Mezarlığı'nın çıplak ve kasvetli ortamı ile başka mezarlıkların daha yeşil manzaraları arasındaki tezada dikkat çeker.

En kayda değer olanlar arasında ise... Yahudilerin Okmeydanı'nın bir devamı olan Hasköy üzerindeki tepelerde yer alan geniş mezarlığıdır. Bu ıssız, kasvetli ölüm alanı ağaçlardan yoksun bırakılmış olması, ufki mezar taşlarının üzerine yerleştirilmiş tabut şeklindeki



10- İstanbul'da bir Yahudi mezarlığı (Preziosi)



11- Hasköy Musevi Mezarlığı

lahitlerin beşgen biçimi ile bütün diğerlerinden ayrılır. Bu mermer lahit ve ilave olarak büyük yassı taşlar Yahudi sanatkârların eseri olan hakkedilmiş çiçekler ve kitabeler ile süslenmiştir.

Bu manzara, Boğaz'ın servilerle kaplı mezarlıklarından daha ciddi ve etkileyici hisler doğurur... Bu boylu boyunca uzanmış sayısız büyük mermer parçalarının katı sessizliği, ruha huşu verir ve insanı ister istemez düşünceye sevk eder. Belli bir uzaklıktan bakıldığında geniş bir alanı kaplayan bu *golgotha*, Kadir-i Mutlak'ın takdiriyle yerle bir olmuş soylu bir şehrin kalıntıları gibi görünür. Hatta biraz daha yaklaşıldığında ihtilaçlı sancılarla harekete geçirilmiş yer, cenaze teskerelerini fırlatmış ve onlar ile içindekileri ebedî çağrıyı beklemek üzere ağartıp taşlaşmış olarak terk etmiş gibidir.[6]

1800'lerin sonunda şehir genişleyip de artan sayıda Yahudi, Beyoğlu ve civarındaki yeni semtlere yerleştikçe cemaat, yeni mezar yerlerine ihtiyaç duydu. Avrupa Yahudi Cemaati 1865'te kendine ait bir yer talebinde bulundu ve hükûmet Şişli'de "İtalyan" Yahudi Cemaati Mezarlığı diye bilinen yeri uygun buldu. Burası hemen yakınlarda tesis edilmiş olan Ermeni ve Rum mezarlıklarına sınır teşkil ediyordu. 1900'lerin başında bunun doğusuna doğru, biri İspanyol ve Portekiz kökenli Yahudiler, diğeri Rus, Polonya ve Alman Yahudileri için olmak üzere, Ulus'ta iki mezarlık daha açıldı. Hâlihazırda bunlar, İstanbul'un en bilinen Yahudi mezarlıklarıdır. Hasköy Mezarlığı da hâlâ kullanılmaktadır, fakat Osmanlı döneminden beri esaslı değişikliklere uğramıştır. Bunların en sert ve zecrî olanı 1970'lerde otoyol yapımı sırasında yaşanmıştır. Bu dönemde mezarlığın bir bölümü tahrip olmuş, kalanı da üç kısma bölünmüştür.

İstanbul'un gayrimüslim mezarlıkları bugün Osmanlı dönemindekinden daha azdır ve giderek daha da azalma eğiliminde olarak, korumaya alınması gereken zengin bir miras oluşturmaktadır. Mezarlardan çıkarılabilecek tarihî delil yahut emareler bir zamanlar bu şehirde yaşayan Hristiyan ve Yahudi cemaatlerinin geçmiş kuşakları hakkında sadece bir teferruat zenginliği değil, aynı zamanda tüm toplumsal ve ekonomik hayatı daha iyi anlamak için çok önemli malumat da sunar. Mezarlıklar

6 Charles White, *Three Years in Constantinople,* London 1846, c. 3, s. 343.

aynı zamanda birer müstesna açık hava müzeleridir ve bu hüviyetleriyle yüzyıllar boyunca çok çeşitli toplulukların değişen cenaze merasimi usullerini, sanat ve sembolizmini gözlemlemek ve izlemek üzere emsalsiz bir imkân sunarlar. Dünyada hiçbir şehir böyle bir müstesna kaynağa sahip değildir. Çoğu zaman yakıp yıkıcılığın, yasa dışı yapılaşmanın yahut genişleme yönündeki planlı şehircilik faaliyetlerinin tehdidi altında bulunan geçmişin bu baki kalan mücessem tanıkları kıymeti bilinip korumaya alınması gereken yeri doldurulamaz bir mirastır.

KAYNAKLAR

Belin, François Alphonse, *Histoire de la Latinité de Constantinople,* Paris 1894, s. 506-531.

Dallegio d'Alessio, Eugène, "Le Inscriptions Latines Funéraires de Constantinople au Moyen Âge", *Échos d'Orient*, 1932, sy. 166, s. 188 206.

Groot, A. H. De, "Old Dutch Graves at Istanbul", *Archivum Ottomanicum,* 1973, c. 5, s. 5–16.

Johnson, Brian, "Istanbul's Vanished City of the Dead: The Grand Champs des Morts", *Istanbul: Myth to Modernity / Efsanelerden Günümüze,* ed. Nezih Başgelen ve Brian Johnson, İstanbul 2002, c. 1, s. 93-104.

Johnson, Brian, "Batılıların Gözüyle Büyük Mezarlık", çev. Handan Cingi, *TT,* 2003, c. 39, sy. 233, s. 34-41.

Johnson, Brian, "Ölüler Şehrinde Bir Yıl", çev. Metin Saltoğlu ve Handan Cingi, *Toplumsal Tarih,* 2006, sy. 147, s. 72-77.

Marmara, Rinaldo, "Comptes Rendus du Cimetière Latin de Constantinople: Une Source Inconnue Pour l'Histoire de la Latinité", *Journal Asiatique,* 2003, c. 291, sy. 1-2, s. 221-47.

Marmara, Rinaldo, *Pancaldi. Quartier Levantin du XIXe Siècle,* İstanbul 2004, s. 167-197.

Miroğlu, Armaveni, "Pangaltı Ermeni Mezarlığı (Surp Hagop Mezarlığı)", *Toplumsal Tarih,* 2009, sy. sy. 187, s. 34-38.

Ovadya, Silvyo, "Yahudi Mezarklıkları", *DBİst.A,* VII, 400-401.

Pamukciyan, Kevork, *İstanbul Yazıları,* İstanbul 2002.

Rozen, Minna, "A Survey of Jewish Cemeteries in Western Turkey", *The Jewish Quarterly Review*, 1992, c. 83, sy. 1-2, s. 71-125.

Rozen, Minna, *Hasköy Cemetery: Typology of Stones,* Tel Aviv 1994.

Şarlak, Evangelina, *İstanbul'daki Hristiyan Mezarlıklarında Mimarlık ve Sanat,* İstanbul 2005.

Tuğlacı, Pars, *İstanbul Ermeni Kiliseleri,* İstanbul 1991, s. 211-258.

İSTANBUL'UN TARİHÎ MÜSLÜMAN MEZARLIKLARI

SADİ S. KUCUR*

Osmanlı mezar kültürü İstanbul'un tarihî dokusunun oluşmasında en etkili unsurlardan biridir. Günümüze ulaşabildiği kadarıyla bile mevcut türbeler, hazireler, büyük mezarlıklar ve mezar taşları şehrin bu özelliğini gösterirler. Keza yabancı seyyahlar da tasvirleriyle bu kültürün boyutlarını ortaya koymuşlardır. İstanbul'un fethinin, fetih sonrası gerçekleştirilen Türk iskânının ve zamanla artan nüfusun bir sonucu olarak Müslüman mezarlıkları oluşmaya başladı. İstanbul mezarlıklarını iki ana grupta incelemek mümkündür: Surlar içinin ve diğer yerleşim merkezlerinin dışındaki müstakil mezarlıklar ile şehrin içindeki türbe ve hazireler. XV. yüzyılın sonlarından itibaren müstakil mezarlıkların surdışındaki alanlarda oluşturulmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Yedikule-Haliç ile Hasköy-Galata aralarında yayılmış olan gayrimüslim mezarlıkları da dâhil birçok mezarlık arazisinin Sultan II. Beyazıt Vakfı'na ait olması, bilinçli bir tasarrufu göstermektedir. Yine Eyüp ve Karacaahmet başta olmak üzere, Merkezefendi, Silivrikapı, Edirnekapı ile Kasımpaşa ve Beyoğlu'ndaki Küçük ve Büyük Kabristan, Ayaspaşa gibi mezarlıklar, büyük-küçük köy ve mahalle mezarlıkları ile gayrimüslim mezarlıkları da bu doğrultuda oluşturulmuştur. Ancak Karacaahmet veya Ayaspaşa gibi büyük mezarlıklar ilk zamanlarında yerleşim dışında iken zamanla şehir içinde kalmışlardır. Yine Eyüpsultan, Yahyaefendi veya Merkezefendi'de olduğu gibi, önceleri bir türbe ve camiden ibaret iken, toplumun onlara gösterdiği rağbetin bir sonucu olarak etrafına yapılan definlerle hazire boyutunu aşan büyük mezarlıklar da ortaya çıkmış, yani hazire büyük mezarlığa dönüşmüştür. Bu büyük mezarlıkların bazıları zamanla yoğun yerleşim ve yeni definler nedeniyle kısmen veya tamamen yok olmuştur. Geriye kalanlar da tabiatıyla şehir içinde kalmıştır.

İmparatorluğun diğer merkezî şehirlerinde olduğu gibi, hatta daha yoğun olarak payitaht İstanbul'da da Osmanlı Türklerinin ölülerini defnettikleri yerler şehir dışındaki büyük müstakil mezarlıklardan ibaret değildir. Bunlardan başka, şehir içinde zamanla artan yüzlerce türbe ile bunların veya dinî ve sosyal vakıf binalarının etrafındaki hazirelere de defin yapılmıştır. Büyük mezarlıklardan başka şehirde çok sayıda müstakil veya bir medrese, mektep, imarethane vs. gibi hayır müesseseleri yanında inşa edilen türbe ve hazireler mevcuttur. Osmanlı hanedan mensupları, devlet adamları, din büyükleri genellikle kendi yaptırdıkları veya adlarına inşa edilen camilerin, tekkelerin bahçesine veya müstakil yerlere defnedilmiş ve üzerlerine türbe yapılmış, etrafında da zamanla hazireler oluşmuştur.

İstanbul mezarlıkları içinde veya nispeten küçük müstakil alanlarda, bazı bürokratlarla aile fertleri ve yakınlarının veya dönemin mülki erkânının gömülü olduğu sofalar da şehir kabristanlarının bir parçasıdır. Bu aile sofaları yanında tekke veya meslek mensuplarının da yer aldığı bölümlere çok rastlanır. Hatta bazı sofalar kesme taş duvarlarla çevrilmiş, içi de toprak doldurularak yükseltilmiştir. Nitekim Yahya Kemal'in şehrin her tarafına âdeta serpiştirilmiş bu mezarlıklar karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen ve bunun hijyen kurallarına aykırı olduğunu söyleyen bir yabancıya söylediği "Biz ölülerimizle birlikte yaşarız." sözü ayrıca Müslümanların ölüme, ölüye ve mezarlıklara karşı olan tutumunu gözler önüne serer.

Çoğu vakıf alanlar olan İstanbul mezarlıkları kabir ve definlerden sorumlu olan mezarcılar kethüdalığı tarafından yönetilmekteydi. Âbkeş, duagû ve hafızlık gibi kethüdalık mensupları ve taşçılar ile ziyaretçiler mezarlıktaki günlük hayatın birer unsuru idiler. Ancak mezarlık hizmetleri vakıf statüsünden çıkarılıp belediyeye bağlanınca bu gibi hizmetler de tarihe karışmış oldu.

* Marmara Üniversitesi



1- Eyüp Mezarlığı (d'Ohsson)

MEZARLIKLAR

Vaktiyle şehir dışında olup bugün şehir içinde kalan büyük tarihî mezarlıkların hemen hemen tamamı yol tadilatları veya yeni definlerle büyük ölçüde zarar görmüş olsa da günümüze ulaşmıştır. Bunun bir istisnası Beyoğlu'nda Gümüşsuyu'ndan Fındıklı'ya kadar uzanan yamaçtaki tarihî Ayaspaşa Mezarlığı'dır. Bu mezarlıktan geriye Alman Konsolosluğu'nun bahçesinde korunan bir miktar mezar taşı kalmıştır. Şehirde Osmanlı döneminden intikal eden tarihî mezarlıklardan başlıcalarını -Cumhuriyet döneminde yeni açılan mezarlar hariç- bölgelere göre şöyle sıralamak mümkündür.

Üsküdar

Karacaahmet Mezarlığı

İstanbul'un ve imparatorluğun en meşhur ve en büyük mezarlığıdır. Üsküdar'daki bu mezarlığın İstanbullular tarafından rağbet görmesinde, Üsküdar'ın Anadolu yakasında, dolayısıyla Müslümanların manevi merkezi Mekke ve Medine ile aynı kıtada bulunmasına bağlanır. Adını, burada türbesi bulunan ve XIV. yüzyılda yaşamış, Abdalân-ı Rum'dan menkıbevi bir şahsiyet olan Karaca Ahmed'den alır.

Anadolu yakasında çok geniş bir sahaya yayılan mezarlık, Miskinler Tekkesi, Saraçlar Çeşmesi, Şehitlik, Musalla ve Duvardibi adlarını taşıyan beş bölgeden ve on iki adadan oluşmaktaydı. Mezarlık kuzeyde Üsküdar Gündoğumu Caddesi'nden başlayıp güneyde Kızıltoprak (Zühtü Paşa) Camii'nin haziresine kadar eğimli bir arazide uzanmakta, aradaki boşlukların dışında tarihî Bağdat yolu boyunca devam etmekteydi. Ancak şehrin bu en büyük ve en eski mezarlığı, zamanla imar faaliyetleri veya Belediye ile Tapu Müdürlüğü'nün kayıtlarındaki bürokratik tutarsızlıklar sebebiyle kısmen yok olmuştur. Buna rağmen bugün bile 750.000 m2 kadar bir alanı kaplar. Servi, çınar, defne, çitlembik gibi ağaçlar ve diğer bitkilerle burada yaşayan muhtelif kuş türleri mezarlığa âdeta bir orman görüntüsü verir. Mezarlığın etkileyici atmosferi yabancı seyyahları, ressamları ve fotoğrafçıları



2- Karacaahmet Mezarlığı (Allom)

etkilemiş; tasvirlere, gravürlere veya resimlere konu olmuştur. Mezarlığın Çiçekçi semtine bakan 8. adasındaki mezarlar, yeni definlere açık olmasına rağmen en az zarar gören kısımdır. Karaca Ahmet Türbesi'nin güneyinde kalan 10. adada ise tarihî mezarlar çoğunluktadır. Muhtemelen güneyde Haydarpaşa'ya doğru inen 6. ada hemen hemen yeni açılan yollarla yok edilmiştir. Bu adanın bir uzantısı olan Ayrılık Çeşmesi'ndeki

mezarlık 1970'lerin başında Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nun hazırladığı bir projeyle korumaya alınmıştır. Bu bölgeler arasındaki 1, 4 ve 5. adalar ise mezarlığın merkezini oluşturur. Bu adalarda ne yazık ki yeni definler



3- Karacaahmet Mezarlığı

nedeniyle eski mezarlar yok olmuştur. Ancak yine de mezarlığın doğusunda, girişlerden uzak kısımlarda eski mezar taşlarının bir kısmı mevcuttur. Buradaki taşlardan 300-400 kadarı ise yer açmak için yerlerinden çıkarılıp betonla gelişigüzel karmaşık bir şekilde dizilmiştir. Karacaahmet Mezarlığı'nın doğu kısmında Seyit Ahmet Deresi civarında İranlıların ve Şiîlerin defnedildiği İranlılar Mezarlığı bulunur.

Bu bölgedeki diğer bir mezar grubu da çok dikkat çekicidir. 4. adada İstanbul'da yaşayan Antalya'nın Akseki ilçesine bağlı Ormana köylülerinin Cumhuriyet döneminde defnedilen 200-300 kadar mezarı bulunmaktadır. Diğer büyük mezarlarda da rastlanan bu olgu, bize tarihi boyunca devamlı göç alan İstanbul'daki hemşeri gruplarının işbirliği ve dayanışmalarının mezarlıklarda bile devam ettiğini göstermektedir.

Karacaahmet Mezarlığı bölgesinde 6 tekke ve namazgâh, 3 cami, 7 çeşme ve birçok kuyu bulunmaktadır. Karacaahmet Mezarlığı içinde birçok sofa mevcuttur. Bunlardan en önemlisi, 1520 tarihli Reisülhattatîn Şeyh Hamdullah Efendi'ye ait kabrin civarında oluşmuş hattatlar sofasıdır. Bu mezarlıkta günümüze ulaşabilen en eski mezar taşı adı geçen meşhur hattatınki ise de mevcut mezar taşlarının büyük kısmı XIX. yüzyıla aittir.

Nakkaştepe (Bahri Baba) Mezarlığı

Kuzguncuk'un kuzeybatısında Nakkaş Baba Vadisi'nin Beylerbeyi tarafına bakan yamaçlarındadır. Adını buradaki bir açık kabirde medfun olduğu rivayet edilen, Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den getirttiği sanatkârlardan biri olan Baba Nakkaş'tan almıştır. M. Nermi Haskan'ın tespitine göre ise bu ad Sultan I. Ahmed devri vezirlerinden Nakkaş Hasan Paşa'dan (ö. 1622) gelmektedir. Boğaz'a hâkim bir mevkide bulunan Nakkaştepe'de XIX. yüzyılda topçu ve piyade askeri için yapılan ve cülus merasimleri ile bayramlarda



4- Eyüp Mezarlığı'nın Haliç'ten görünüşü

beş pare top atılan bir karakol yapılmıştır. Buradaki en eski tarihli mezar taşı 1810 tarihlidir. Şeyhülislam Üryanîzade Ahmed Esad Efendi'nin aile sofası buradadır. Beylerbeyi Bedevî Settariye Tekkesi ilk postnişini Şeyh Muhammed Hamil Efendi (ö. 1906) (1943'te buraya nakledilmiş), Bestekâr Şevki Bey (ö. 1890) ve Rauf Yekta Bey (ö. 1935) de burada medfundurlar.

Bülbülderesi veya Selânikliler Mezarlığı

Üsküdar-Bağlarbaşı arasındaki bu mezarlık çok eski bir mezarlık olmasa da kendine mahsus özellikleri dolayısıyla önemlidir. Burada XVII. yüzyılda Selânik'te Sabetay Sevi'nin liderliğinde Musevîlikten İslamiyet'e geçen "Dönmeler"in kabirleri bulunmaktadır. Tarihleri XIX. yüzyılın sonlarından günümüze kadar uzanır. Mezarlığın üst taraflarındaki mezarlar konum, biçim ve mimari bakımdan, İstanbul'daki diğer mezarlıklarda rastlanmayan özellikler taşırlar. Kaliteli mermerden yapılmış bu mezarlar, Güney Avrupa mezarlıklarında görüldüğü gibi, kesik sütunlar, üzeri örtülü kül vazoları, açık kitap vs. ile süslenmiştir.

Eyüp

Adını merkezinde türbesi ve camisi bulunan, Hz. Peygamber'in İstanbul kuşatması için gelen sahabelerinden Ebu Eyyüb el-Ensarî'den alan Eyüp semti, bu sebeple müminlerin manevi bir merkezi, ziyaretgâhı hâline gelmiştir. Hatta bu muhabbetin bir sonucu olarak defnedilmeyi arzuladıkları mekânların başında gelmiş ve zamanla âdeta "uhrevi bir şehir" hâlini almıştır. Gerçekten caminin çevresi küçük-büyük birçok türbe ve hazire ile kuşatılmış durumdadır. Caminin üç tarafını kuşatan bu mezarlıklarda, hazirelerde hanedan ve saray mensupları, vezir, şeyhülislam ve diğer önemli devlet erkânının türbeleri, yine orta ve yüksek seviyedeki makam sahiplerinin ve yakınlarının yüzlerce mezar taşı bulunmaktadır. En eski taşlar XVII. yüzyıla ait ise de XX. yüzyıla kadar defin devam etmiştir. Ancak türbenin arkasında XVI, hatta belki de XV. yüzyıldan kalma mezar taşı parçaları istif edilmiş durumdadır.

EYÜP MEZARLIĞI

"Ya Eyüp mezarlığı nasıl unutulur? Oraya bir akşam gurup vaktinde gittik (...) Hafif bir kayık bizi Haliç'in nihayetine götürdü ve Osmanlıların "mukaddes toprak"ına iki yanı kabirlerle çevrilmiş pek meyilli bir yoldan çıktık. Bu saatte, bütün gün mezarlarda çalışan ve büyük kabristanı çekiç darbelerinin sesiyle dolduran taş yontucuları bırakıp gitmişlerdi, ortalık ıssızdı. (...) Karşı sahil tepelerinden ve Haliç'in bütün koylarından birçok defa pırıl pırıl kubbelerini ve narin minarelerini gördüğüm o esrarlı Eyüp camiine heyecan içinde vasıl olduk. Avluda, büyük bir çınarın gölgesinde, halka halinde dizilmiş kandillerin devamlı olarak aydınlattığı, Bizans surlarının dibinde ilk müslümanlarla beraber şehit olan ve bu sahile defnedilmiş cesedi sekiz asır sonra Fatih Sultan Mehmed tarafından bulunan Hz. Peygamberin meşhur sancakdarının köşk şeklindeki türbesi yükselir. Fatih, padişahların Osman Gazi'nin kılıcını merasimle kuşandıkları bu camii onun için yaptırtmıştır, bu yüzden etrafındaki kabristan kabristanların en mübareği olduğu gibi, bu cami de İstanbul camilerinin en mukaddes olanıdır. Caminin etrafında, ulu ağaçların altında, çiçeklerle çevrilmiş, mermerler ve yaldızlı arabesklerle parıldayan, gösterişli kitabelerle süslenmiş sultan, vezir ve saray büyüklerinin türbeleri yükselir. Şeyhülislamların türbesi ayrı bir yerdedir, sekiz köşeli bir kubbeyle örtülmüştür, kubbenin altında büyük din adamları medfundur, üzerlerinde başucuna ince ipekli tülden sarıklar yerleştirilmiş kocaman siyah sandukalar vardır. Bu, fevkalade bir sessizliğe gömülmüş aristokratik bir mahalle gibi, uhrevî bir hüzünle beraber dünyevî bir hürmet hissini ilham eden bembeyaz, gölgeli ve şahane bir güzelliğe sahip bir mezar şehridir. Mezarlık bahçelerindeki yeşilliğin çelenkler ve demetler halinde sarktığı ve üzerinden akasya, meşe, mersin dallarının yükseldiği beyaz duvarların ve parmaklıkların içine geçiyor ve türbelerin kemerli pencerelerini örten yaldızlı demir dantellerin arasından, tatlı bir ziya içinde, ağaçların yeşil gölgeleriyle boyanmış mermer lâhitleri görüyoruz. İstanbul'un başka hiçbir yerinde, ölüm tasvirini güzelleştiren ve korkmadan seyrettiren müslüman sanatı bu kadar zarafetle gözler önüne serilmez. Dudaklarda hem dua hem tebessüm uyandıran hüzün ve zarafet dolu bir kabristan, bir saray, bir bahçe, bir mabettir bu." [1]

1 Edmondo de Amicis, *İstanbul (1874)*, çev. Beynun Akyavaş, Ankara 1993, s. 349-352.



5- Eyüpsultan Camii Haziresi



6- Eyüp Mezarlığı

Eyüp Mezarlığı

Cami çevresindeki türbe ve hazirelerden başka, kuzeye doğru çıkan tepe üzerinde de zamanla büyük bir mezarlık meydana gelmiştir. Bu mezarlık içinde Nakşibendî Kaşgarî Tekkesi, Bektaşî Karyağdı Tekkesi ile İstanbul hayranı Fransız yazarın adını taşıyan Piyer Loti Kahvehanesi de bulunur. İstanbul'da 1513 tarihli başlıklı en eski mezar taşı 1983 yılına kadar bu mezarlıkta bulunmaktaydı. Yine XVI. yüzyıldan kalma az da olsa bazı mezar taşlarına rastlanır. 1520'de vefat eden d evlet adamı ve tarihçi İdris-i Bitlisî'nin mezar taşı ise asıl mezarlığın dışında Eyüp Gümüşsuyu yolundan İdris Sokağı'na dönülen köşededir. Şair Fitnat Hanım (ö. 1780), XIX. yüzyılın büyük bestekârı Zekâî Dede Efendi (ö. 1897-1898), güreşte 1900 yılında ilk dünya şampiyonu olan Kara Ahmed (ö. 1902), Şeyh Küçük Hüseyin Efendi (ö. 1930), Cumhuriyet döneminin ilk genelkurmay başkanı Fevzi Çakmak (ö. 1950) gibi bazı önemli şahsiyetlerin mezarları da buradadır.

Surdışı

Silivrikapı Mezarlığı

Açılan yeni mezarlar nedeniyle eski mezar taşları gittikçe azalmaktadır. Mezarlıkta 149 Osmanlı mezar taşı mevcut olup en erken tarihlisi 1522'dir. Diğerleri ise XVIII-XIX. yüzyıllara aittir. Genellikle orta tabakaya mensup olanlar medfundur.

Merkezefendi Mezarlığı

Adını burada tekkesi ve türbesi bulunan ve 1551-1552'de vefat eden Sünbüliye Şeyhi Muslihuddin Musa Efendi'nin lakabından alır. Yanındaki camiyi ise Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan yaptırmıştır. 1.091 adet ile surdışında en çok Osmanlı dönemi mezar taşı bulunan mezarlıktır. En eskisi 1694-1695 tarihli olan buradaki mezar taşları da XVIII-XIX. yüzyıllara ve orta tabakaya aittirler.

Eski Topkapı Mezarlığı

1973'te yapılan çevre yolu düzenlemesi sırasında içinden geçirilen caddeyle ikiye bölünen mezarlığın küçük parçasıdır. Burada 240 Osmanlı mezar taşı mevcuttur. Park yapılan alandan sökülen mezar taşları da buraya getirilmiştir. En eskisi 1625-1626 tarihlidir. Melamî ricalinin büyüklerinden Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1660), Şair Süleyman Nahifî'nin (ö. 1738-1739) kabirleri buradadır. Mezarlıkta zeminden yüksekte ve duvarla çevrili olarak korunmuş 35 kadar mezar taşı ise tarihî

MEZARTAŞLARI

SADİ S. KUCUR

İstanbul mezarlıklarında çok sayıda ve en güzel örneklerini gördüğümüz Osmanlı mezar taşları, kişinin kimliğinden başlayarak tarih, toplum hayatı, şehir, inanç, ölüm, meslekler, başlıklar, dil, edebiyat, ebced hesabıyla tarih düşürme, yazı, sembol, süsleme ve taş işçiliği gibi birçok özellikleri sebebiyle bize aidiyetini gösterir. Selçuklu ve Beylikler dönemi mezar taşı geleneğini Osmanlılar, kuruluş devrinde metin ve form açısından geliştirerek devam ettirmişlerdir. Bursa'da oluşan bu klasik üslup Edirne'ye ve çok az sayıda olsa da fetihten sonra İstanbul'a intikal etmiştir. Bu kaş kemerli, kenarları sütunçeli prizmatik ve dikey harfleri uzun celî sülüs hatlı taşlar, XVIII. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir. Ancak Osmanlı mezar taşlarının asıl karakteristik tipi başlıklı olanlardır ve bu tip İslam dünyasında sadece Osmanlı kültürüne mahsustur.

İstanbul'da bulunan binlerce mezar taşının sistematik bir envanteri yapılmış değildir. İlgili yayınların büyük kısmı yazı, süsleme, başlık gibi konunun sadece bir yönünü ele alan çalışmalardır. Ancak son yıllarda lisansüstü tezi olarak yapılan veya kitap olarak yayınlanan katalog çalışmalarının arttığı görülmektedir. Ayrıca mezar, mezar taşı ve başlık tipolojisi hakkında yapılan ön çalışmalar da konuya dair ana hatlarıyla da olsa bir fikir verebilecek duruma gelmiştir.

İstanbul mezarlıklarında en eski taşlar fetih sonrasına aittir; bunların bir kısmı sonradan yenilenmiştir. Bu ilk mezar taşları başlıksız ve başlıklı olmak üzere iki gruba ayrılabilir.



1- Kadın Mezartaşları

Başlıksız olanlar levha biçiminde olup taç kısımları sivri kemerli veya baklava dilimi şeklindedir, metinler Arapça ve sülüs hatla yazılmıştır. Kumkapı Nişanca Camii ile Üsküdar Rum Mehmet Paşa Camii hazirelerinde Fatih dönemine ait güzel örneklerine rastlanır. Bu grup daha sonraları ortaya çıkan silindirik ve prizmatik tiplerle gelişmiştir. Yaygın bir grup olan silindirik tipteki bazı taşların tepesinde kuşların su içebilmesi için oyuk bırakılmıştır. Bu tipin yüzeyine geniş olduğu için medfunu tanıtan ve öven, kartuşlar içinde uzun manzum metinler yazılmaya başlanmıştır. XVIII. yüzyılda ise dönemin sanat anlayışının etkisiyle kabartma akantus yapraklarıyla, tepesi ise stilize motiflerle süslenmiştir.

Çoğu altıgen ve sekizgen olan prizmatik tipteki mezar taşları lahitli ve lahitsiz iki gruptan oluşur. Yüzey bölündüğü için kitabe lahitli olanlarda lahdin ön yüzüne yazılmış, buraya sığmazsa lahdin diğer yüzlerinde devam etmiştir. Lahdin bütün yüzlerinde servi, saksılı, vazolu çiçekler, mühr-i Süleyman gibi süslemeler simetrik olarak yerleştirilmiştir. Lahitsiz olan prizmatik şahidelerde ise kitabe prizmanın genişletilen bir yüzüne yazılmıştır. Prizmatik taşlar muhtelif kademelerdeki bürokratların kabirleri üzerinde görülür.

Mezar taşının üst kısmında medfunun sağlığında giydiği başlığın taştan oyulmuş bir örneği bulunan başlıklı mezar taşının ilk örnekleri çok azdır. Rumelihisarı Şehitlik Mezarlığı'ndaki Mahmud Çelebi'ye ait mezar taşı bu grubun ilk örneklerindendir. Gövde prizmatik ve sütunçelidir, kitabe metni ise isim, unvan ve duadan ibaret olup sütunun dört yüzeyine iri harflerle yazılmıştır. Askerî ve mülki erkân ile saray hizmetlilerinin başlıklı mezar taşları büyük bir grubu meydana getirirler. Sadrazamdan en küçük memura kadar toplumun önemli bir kısmının kullandığı bu başlıklardan, en azından eşit statüde olanlar için mezar taşlarında aynı veya benzer başlıkların kullanıldığı görülmektedir. Bürokrasinin başındaki makam sahiplerine ait başlıklar ise kendi özelliklerini taşırlar. 1829'da *fes*in resmî başlık kabul edilmesinden önce büyük devlet erkânı mücevveze, *selimî*, *yusufî*, *kallavî* ve örfî adı verilen kavukları giymişlerdir. Ancak bir bürokrat farklı zamanlarda



7- Altınkapı Mezarlığı (Pertusier)

bir olaya şehadet ederler. Bu mezar taşları 1807 yılında Kabakçı İsyanı'nda öldürülen Kethüda Yusuf Ağa, ailesi ve hizmetkârlarına aittir.

Edirnekapı Şehitliği

28.000 m2lik alanıyla surdışındaki mezarlıkların en büyüğüdür. Çevre yoluna yakın olduğu hâlde, herhâlde şehitlik olması dolayısıyla zarar görmemiştir. Eski bir mezarlık iken, Balkan ve I. Dünya savaşları sırasında İstanbul'daki askerî hastanelerde vefat edenlerin definleriyle oluşmuştur. 1926'dan sonra mezarlığın batı kısmı askerî mezarlık hâline getirilmiştir. Görev şehidi polis ve itfaiyeciler de buraya defnedilmektedir. Yangınların daha etkin söndürülmesine katkıda bulunmak üzere bir tulumba imal ettiği ileri sürülen Gerçek Davud'un (ö. 1733-1734) mezarı buradadır. Bazı tulumbacıların mezarları da buraya taşınmıştır. 50-60 kadar mezar taşı XVIII. yüzyıl ortalarına aittir. Mezarlığın ikinci kısmında Nemlizade ailesinden 1903-1933 yıllarında ölen 13 kişinin, Kavalalızade ailesinden birkaç kişinin mezarları vardır. Ayrıca 1919'da vefat eden Şeyhülislam Mehmed Celaleddin Efendi, Yusuf Akçura (ö. 1935) veya Mehmet Akif Ersoy (ö. 1986) gibi birçok önemli şahsiyetin mezarları da buradadır.

Edirnekapı Mezarlığı

Batısında açılan çevre yolu nedeniyle üçte biri yok olmuşsa da, Osmanlı dönemi mezar taşları en fazla korunan mezarlık olarak bilinir. Büyük kısmı XVIII. yüzyıl ile sonrasına ve orta tabaka bürokratlara, muhtelif tarikat mensuplarına ve yakınlarına aittir. XVI. yüzyılın büyük şairi Bâkî, Şeyhülislam İbn Kemal, Şeyhülislam Dürrîzade ailesi, hiciv ustası İncirli Mustafa Çavuş (ö. 1632), Hattat İsmail Zühdî Efendi (ö. 1806) (Mezar taşı kitabesinin hattı, kardeşi meşhur hattat Mustafa Râkım Efendi imzalıdır.) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca 1850-1940 yılları arasında İstanbul'a gelen Balkan göçmenlerinin çok sayıda mezarı da dikkat çekmektedir.

Davutağa Mezarlığı

Çevre yolunun hemen batısında, Otakçılar Mescidi'yle Aşçıbaşı Mescidi arasındadır. Edirnekapı Mezarlığı'ndan sonra Osmanlı mezar taşlarının en çok bulunduğu ikinci mezarlıktır. Ancak bunun sebebi çevre yolu inşaatı dolayısıyla buraya getirilen şahidelerdir. Nitekim bu taşlar düzenli olarak sıralanmışlardır. Çoğunluğu XVIII. yüzyılın yarısından sonrasına ait olup ilk şahide 1570 tarihlidir.

Tokmaktepe Mezarlığı

İstanbul'un en eski mezarlıklarından biri olup Eğrikapı'dan Haliç'e kadar uzanmaktaydı. Şehrin fethi sırasında kara surları cephesinde şehit düşenlerin buraya defnedildiği rivayet edilmektedir. 1950'lerde XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarına ait birçok mezar taşının da mevcut olduğu bilinen bu mezarlık, çevre yolu düzenlemelerine kurban edilmiş; bu nedenle de ancak birkaç küçük parçası günümüze ulaşabilmiştir.



2- Karacaahmet Mezarlığı

başka başlıklar giydiği için mezar taşlarında da zaman zaman farklı başlıklara rastlanır. Mesela sadrazam sefere çıktığı zaman ve arife günlerinde kallavî, Divan-ı hümayun toplantılarında, Cuma selamlığında mücevveze, padişah huzurunda, Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyaret ederken ise selimî kavuk giymekteydi. Kallavî kavuk, sadrazam, vezir, üç ve yukarı tuğlu paşaların merasim kavuğudur. Vezir, kallavî kavuğunun üzerinde sağdan sola çapraz olarak uzanan dört parmak kalınlığında bir istiva (bant) bulunurdu. II. Bayezid'den III. Selim dönemine kadar kullanılan mücevvezeli kavuk tipi genellikle mirahor, hazinedarbaşı, Darüssaâde ağası, Dergâh-ı Âli kapıcıbaşısı gibi sarayda makam sahibi kişilerin merasim kavuğudur. Bu nedenle kallavîde olduğu gibi mücevvezeli mezar taşlarının hangi makam sahibine ait olduğu da ancak kitabe metni okununca ortaya çıkmaktadır. Bunların aksine örfî kavuk tipinin ise başta şeyhülislam ve kazaskerler olmak üzere ilmiye mensuplarına mahsus olduğu daha net olarak görülür. Ulemanın mezar taşları çoğunlukla ta'lîk hatla yazılmıştır.

Divan-ı hümayun ve Paşakapısı'nın yüksek bürokratlarının, yani Hacegân-ı Divan-ı hümayunun mezar taşlarında *kafesî destarlı kubbeli kalafat* adı verilen başlık bulunur. Ancak bu başlığın bulunduğu mezar taşının reisülküttap, beylikçi, defterdar, nişancı veya tersane/darphane eminine mi ait olduğunu anlamak için kitabe metninin okunması gerekir. Bu başlık tipine daha çok XVIII. yüzyılda rastlanır. Yüzyılın ortasından itibaren ise divan kâtipleri, yeniçeri, sipahi ve cebeci ocaklarının kâtipleri gibi üst mevkideki kâtiplerin mezar taşlarında da bu başlık görülmeye başlar.
Orta kademedeki bürokratlarla alt kademedeki memurların giydiği kâtibî kavuk ise mezar taşlarında en çok rastlanan kavuk tipidir. Kavuğun boyutunun farklılığına, dikişlerinin dikine dilimli, baklava veya yıldız şeklinde oluşuna, destarının ise dolanış şekline göre muhtelif alt tipleri vardır. Bazılarında destara iliştirilmiş genellikle gül goncası veya benzeri küçük çiçek buketine rastlanır. Saraydaki hasodabaşı, hazinedar, çukadar gibi Enderun hizmetlilerinin



8- Tokmaktepe/Eğrikapı Mezarlığı

Eski ve Yeni Kozlu Mezarlığı

Eski Kozlu'da 91, Yeni Kozlu'da 424 adet Osmanlı dönemi mezar taşı tespit edilmiştir. Yeni Kozlu'dakilerin büyük kısmı, civardaki mezarlıklarda yeni mezarlar için açılan yerlerden toplanıp buraya getirilenlerdir. Eski Kozlu'daki en eski taş 1705-1706, Yeni Kozlu'daki ise 1665-1666 tarihlidir.

Çamlık Mezarlığı

Topkapı'daki bu mezarlıkta 288 kadar Osmanlı dönemi mezar taşı belirlenmiştir. En eski 1566-1567 tarihli bir şahide var ise de diğerleri XVIII-XIX. ile XX. yüzyılın başlarına aittir.

Maltepe Mezarlığı

Topkapı surlarının biraz ilerisindeki aynı adı taşıyan semtteki bu mezarlığa, İstanbul'un fethinden önceki kuşatmalar sırasında şehit düşen bir miktar askerin defnedildiği tahmin edilmektedir. Ancak günümüze ulaşan buradaki 132 adet Osmanlı dönemi mezar taşının en eskisi 1626-1627 tarihlidir.

Ayvalık Mezarlığı

Silivrikapı'daki bu mezarlığın dört kısmında toplam 255 eski mezar taşı bulunmaktadır. En eski taş 1659-1660 tarihlidir. Diğerleri ise XVII. yüzyıl ve sonrasına aittir. Sultan II. Mahmud'un Yanya'da idam ettirdiği Tepedelenli Ali Paşa'nın ve iki oğlu ile bir torununun kesik başları da burada gömülüdür.

Surdışında bu mezarlıklardan başka Tahir Efendi Mezarlığı'nda 43, Dedeler'de ise 54 mezar taşı mevcuttur. Bu taşlar XVIII. yüzyıl ve sonrasına aittir.

Beyoğlu

Taksim-Ayaspaşa-Gümüşsuyu Mezarlığı (Grand Champs des Morts)

Eski ve geniş bir yerleşim birimi olan Beyoğlu'nun kuzey sınırlarında yer alan ve vaktiyle Taksim'den Dolmabahçe'ye, oradan da Fındıklı'ya kadar uzanan bu mezarlık günümüze ulaşamamıştır. "Büyük Mezarlık" olarak bilinirdi. Bunun Dolmabahçe'den Fındıklı'ya uzanan kısmındaki geniş arazinin Kanunî Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Ayas Mehmed Paşa'nın vakfı olması nedeniyle mezarlığın bu kısmı onun adıyla bilinir. Tarihçi Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa ve gazeteci Şinasî gibi bazı önemli şahsiyetler ile 93 Harbi (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) gazilerinden İstanbul hastanelerinde şehit olanlar da burada medfundu. Büyük bir alanı kapladığı için seyahatnamelerde ve gravürlerde tasvir edilen Ayaspaşa Mezarlığı I. Dünya Savaşı'ndan önce harap hâle gelmiş durumdaydı. Eylül 1926 tarihli Pervititch paftasında vaziyet planı bulunan mezarlığın I. Dünya Savaşı yıllarında çekilen hava fotoğraflarında servilerle kaplı olduğu görülür. Muhtelif zamanlarda yapılan müdahale ve işgallerle bu büyük mezarlık yok edilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında Sultan Abdülmecid, Dolmabahçe Sarayı'nı yaptırırken Dolmabahçe'ye inen yamaçlara saray tiyatrosuyla ahırları yaptırmıştır. İttihat ve Terakki iktidarı zamanında, 1909'da ise bazı kabirlerin kemikleri başka yerlere nakledildi. 1912'de İstanbul Şehremini Cemil Topuzlu ise 93 Harbi şehitlerinin mezarları dolayısıyla gösterilen büyük tepkiye rağmen mezarlığı iskâna açtı. 1933 yılında Vakıflar'dan İstanbul Belediyesi'ne devredilmiş olmasıyla geride kalanın da imara açılarak yok edilmesinin yolu açıldı. Nitekim arazinin çok değerlenmesi, tartışmalara rağmen mezarlığın parsellenip satılması sonunu getirmiştir. Mezarlık nakl-i kubur yapılarak ifraz edilmiş ve satılan arsalar üzerinde apartmanlar yükselmeye başlamıştır. Taksim'deki pek çok maruf bina bu arazi üzerinde inşa edilmiştir. Mezar taşlarının çoğu tahrip olmuş veya



3- Çeşitli mezarlıklardan toplanan mezar taşları (Karacaahmet)

mezar taşlarında ise ince işçiliği olan, süslü ve silindirik zerrin külah başlığı bulunur. Sultan II. Mahmud'un kıyafet reformundan sonra askerî ve mülki erkân fes kullanmaya başlamış, bu değişiklik mezar taşlarına da yansımıştır. Bunlar ait olduğu sultanın adıyla *Mahmudiye*, *Mecidiye*, *Aziziye* ve *Hamidiye* diye adlandırılmıştır. Aralarında boyut ve şekil bakımından ufak farklar vardır.

Osmanlıların dinî ve sosyal hayatında önemli bir yeri olan tarikatların geliştirdiği sembolizmin zengin örnekleri mezar taşlarına da yansımıştır. Mevlevîlerin uzun ve keçeden yapılan sikkelerinin tarikattaki hiyerarşiye göre örfî, *cüneydî*, şekerâviz ve şekerâviz *kafesî* adları verilen çeşitleri vardır. Dervişlerin mezar taşlarında başlık destarsız dal sikkedir; muhib derecesinde olanlarınkinde ise sikke başlık olarak konmayıp kitabenin üstüne işlenmiştir. Bektaşî şeyhlerinin 12 terkli (dilimli) hüseynî, 4 terkli edhemî ve elifî tipi başlıkları vardır. Bektaşî mezar taşlarında ayrıca 12 köşeli teslim taşı, keşkül ve teber figürlerine de rastlanır. Kâdirî ve Nakşîlerin taçları müjgânlıdır (kirpikli). Kâdirî taçlarında 18 köşeli yıldız ve 8 yapraklı gül motifleri bulunur. Bazı Kâdirî olan kadınların mezar taşlarının üst kısmında gül motifine rastlanır. Bayramîlerin tacı 6, Celvetîlerin ise 13 terklidir. Melamî-Hamzavîler ise görüntü ve şekle itibar etmeyip kendilerini gizledikleri için mezar taşlarında da başlık, sembol veya bilgi bulunmaz. Ancak onların Melamî-Hamzavî oldukları "bî ser ü pâ" (başsız ve ayaksız) denilen kendilerine mahsus mezar taşlarından anlaşılmaktadır.

Kadın mezar taşlarında hotoz şeklindekilerin dışında genellikle başlık yoktur. Ama bu taşlarda süsleme öne çıkmaktadır. Kitabenin üst kısmında çiçek sepeti veya benzeri süslemeler bulunur. Hotoz başlıklı olanların bazılarının boyun kısmında gerdanlıklara rastlanır. Osmanlı kadın mezar taşları süsleme açısından daha yoğundur. Lale, gül, karanfil ve sümbül gibi çiçekler ve çiçek saksılarının yanı sıra meyve tabağı motifleri kullanılmıştır. Özellikle ayak taşlarında ise servi ağacı, asma sarılmış servi ağacı, gül ağacı ve hurma ağacı gibi motifler tercih edilmekteydi. Ancak modernleşmeyle birlikte



9- Pera Mezarlığı (Flandin)

inşaatlarda kullanılmıştır. Bunlardan birkaç tanesi hâlen Alman Başkonsolosluğu'nun bahçesinde bulunmaktadır. Tepebaşı-Kasımpaşa Mezarlığı (Petits Champs des Morts) Beyoğlu'nun batısında yer almış olup, Küçük Mezarlık olarak bilinirdi. Bugün tamamen ortadan kalkmış olan bu mezarlık Galata'da Ceneviz surlarından başlayıp Kasımpaşa sırtlarında ve Yahya Kethüda Mahallesi'nin üst kısmına kadar devam etmekteydi. Şişhane Yokuşu'nun başında, Meyyitzade (Lohusa Kadın) Türbesi'nin olduğu kısım, yakın zamanda yok olan mezarlıktan kalan son parçaydı. Bunun devamındaki Çürüklük Mezarlığı'nın eski Rum ve Ceneviz mezarlıklarının üzerinde geliştiği bilinir. Meşhur Türk okçusu Tozkoparan Ahmed Efendi'nin adını alan Tozkoparan Mezarlığı da Beyoğlu Mezarlığı'nın bir parçasıdır. Âşıklar Mezarlığı olarak bilinen son bölümde ise hâlen dikili veya gömülü mezar taşlarına rastlanmaktadır. 1860'lı yıllarda mezarlığa defin yapılmamış, mevcut mezarlar da zamanla harap olmuştur. Mezarlığın son parçalarını 1914'te Bahriye Nazırı Cemal Paşa kaldırtmıştır. Pervititch haritalarında (1926) ve 1934 şehir rehberinde bugünkü Refik Saydam Caddesi'nin Haliç'e bakan tarafları Beyoğlu Mezarlığı olarak gösterilmiştir. Şişhane Yokuşu başındaki ilk bölümün ucu yukarıda Tünel kapısının bulunduğu yere kadar uzanmaktaydı. XVIII. yüzyılda Tünel'in hafriyatı yapılırken bu mezarlığın zarar görmemesine özen gösterilmişti. Çürüklük Mezarlığı'nda daha çok Kasımpaşa'daki tarikat ehli ve aileleri ile esnaf zümresi gömülüdür. Evliya Çelebi'nin ailesi, Yanık Şeyh Ahmed Efendi (ö. 1773), Kâdirî Şeyhi İsmail Efendi (ö. 1838), Üsküdar Toygartepe Rifaî Dergâhı Şeyhi Saçlı Hüseyin el-Hâdî Efendi (ö. 1852), Beyoğlu Mezarlığı'nda gömülü olduğu bilinen önemli kişilerdendir.

Kasımpaşa-Doymazdere-Kulaksız Mezarlığı

Güneyde Kasımpaşa-Hasköy yolundan kuzeydeki eski Okçular Tekkesi'ne kadar uzanır. Ancak yeni gömüler nedeniyle artık eski mezar taşlarına hemen hiç rastlanmamaktadır.



4 Süleymaniye Camii Haziresi'ndeki mezar taşlarından örnekler

bu süslemelerde natürmort etkisi görülmeye başlamıştır.

Önceleri Arapça, bazen de Farsça olan mezar taşı metinleri zamanla Türkçe yazılmaya başlanmıştır. Sınırlı da olsa XVI ve XVII. yüzyıl ulema taşlarında Arapça kitabelere rastlanır. Türkçe kitabeler başlangıçta bir-iki dua ve kısa bir künyeden ibaret olan Arapça kısa özlü metinlerin tercümesi gibiyken zamanla metnin hacmi artmaya, hatta bu sebeple mezar taşlarının boyutları büyümeye başlamıştır. Metnin muhtevasında da değişiklikler olmaya, dinî unsurlar ağırlıklı iken, ölüm temasının algılanmasıyla ilgili dünyevi ve insani serzenişler dillendirilmeye, medfun hakkında daha fazla bilgi verilmeye başlanmıştır. Keza metin mensurdan manzuma dönüşmeye, devrin meşhur şairlerinin medfunu metheden



5 Sokullu Türbesi Haziresi'ndeki bir mezar taşı

şiirlerine, tarih düşürmelerine yer verilmeye ve sülüs, celî sülüs yerine ta'lîk ve celî ta'lîk hattı kullanılmaya başlanmıştır. Üst tabakaya ait mezar taşlarında metin, kitabe, süsleme ve taş işçiliğinde sanat kaygısı ön plana çıkmıştır. Böylece XVI. yüzyılda belirmeye başlayan Osmanlı mezar taşı tipleri XIX. yüzyılın sonuna doğru olgunlaşmış ve XIX. yüzyıldan itibaren de en zengin dönemini yaşamıştır.



10- Kasımpaşa Mezarlığı (Brindesi)

Abbasağa Mezarlığı

Günümüze ulaşamayan bu mezarlık Beşiktaş'ta bugün Abbasağa Parkı'nın bulunduğu yerdeydi. Adını güneyindeki Darüssaâde Ağası Abbas Ağa'nın yaptırdığı camiden alan bu mezarlık XVII. yüzyıldan itibaren defin yapılan ve servi ağaçlarıyla kaplı olan bir yermiş. 1939'da buradaki bütün ağaçlar kesilmiş, mezar taşları sökülerek yok edilmiş, 1941'de yeni ağaçlar dikilerek park yapılmıştır.

Boğaziçi

Beşiktaş Yahya Efendi Mezarlığı

Kanunî Sultan Süleyman'ın süt kardeşi, müderris ve Üveysî Şeyhi Yahya Efendi'nin (ö. 1571) Beşiktaş ile Ortaköy arasındaki yamaçta yaptırıp vakfettiği tekke, cami, medrese, kütüphane, çeşmeler ve türbeden oluşan külliye etrafında zamanla gelişmiştir. Mezarlıkta 2.141'i numaralandırılan 2.200 kadar mezar taşı bulunmaktadır. Türbede medfun bulunan Yahya Efendi ve yakınlarının kabirleri hariç, mezarlıktaki mevcut mezar taşları XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla XX. yüzyılın ilk otuz yılı arasına aittir. Önce yüksek mevkideki devlet adamları, XX. yüzyılın başından itibaren de türbenin yanındaki Şehzade ve Kadınlar Türbesi'ne Osmanlı hanedan üyeleri defnedilmeye başlanmıştır. Daha erken tarihlerde, XVII. yüzyılda burada medfun olduğu bilinen bazı önemli kişilerin mezar taşları, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Yeni definler genellikle Osmanlı döneminden kalan aile mezarlıklarına yapıldığı için, burası iyi korunmuş mezarlıklardan biridir. Ayrıca mezar taşlarının önemli bir kısmı büyük devlet adamlarına ait olduğu için, bu taşlarda hat sanatının, süslemenin ve taş işçiliğinin güzel örnekleri görülür. Hatta bunlardan 79'unda, başta bakkal Arif Efendi, Beşiktaşlı Nuri Korman, Mısrîzade Ali Efendi olmak üzere, 33 hattatın imzaları da vardır.

Aşiyan/Kayalar Mezarlığı

Bebek ile Rumelihisarı arasında, hisarın altında bulunan bu mezarlığın hisar yapılırken şehit edilen işçi ve askerlerin defnedilmesiyle oluşmaya başladığı rivayet edilir. Ancak mevcut taşların en eskisi 1728-1729 tarihlidir. Zaten günümüzde de kullanıldığı için Osmanlı



11- Rumelihisarı Mezarlığı (Flandin)

dönemine ait mezar taşları azalmıştır. Mezarlığın bitişiğindeki önce muhtemelen Gülşeniye, sonra Şabaniye tarikatına ait olan Durmuş Baba Tekkesi'nin mensupları buraya defnedilmişlerdir. Tevfik Fikret, Yahya Kemal Beyatlı, Orhan Veli Kanık, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Münir Nurettin Selçuk gibi sanat adamları da burada medfundurlar.

Rumelihisarı Şehitliği/Nafi Baba Mezarlığı

Eski kaynaklarda Şehitlik veya Şehitlik Tepesi, günümüzde ise Nafi Baba Tepesi denilen yere Türkler, hisarın yapımından çok önce gelmişlerdir. Buradaki Şehitlik Tekkesi'nin (zaviye) ise XV. yüzyılda Seyyid Şeyh Bedreddin tarafından kurulduğu rivayet ediliyor ise de, XIX. yüzyılın ortalarına kadar tarihini aydınlatmak güçtür. Bektaşî Nafi Baba (ö. 1912) 53 yıl burada şeyhlik yaptığı için tekke onun adıyla da anılır. 1826'da yeniçeriliğin kaldırılışı sırasında yıktırılan tekke daha sonraları yeniden inşa edilmiştir. Mezarlıkta olduğu bilinen, ancak bugün mevcut olmayan 7 taş ile birlikte 186 kişiye ait 194 mezar taşının tarihleri, ilk 7'si hariç 1750 yılından sonrasına aittir. Daha erken tarihli mezar taşlarının yokluğu tahribatın boyutunu ortaya koymaktadır. 1688-1689 tarihli bir taşın dışındakiler XV. yüzyılın ortalarına ait görünüyor ise de şüphelidir. Üzerinde 1451-1452 tarihi bulunan üç taştan birisi makam taşıdır (Hâzâ makâm-ı şühedâ), bugün mevcut olmayan diğerinde Saka Baba adı yazılıdır. Üçüncü taş ise "Fatih Sultan Mehmed ile gelen ve Akşemseddin'in yakınlarından es-Seyyid eş-Şeyh Bedreddin"e aittir. Ancak bu taş bu tarihte değil, celî ta'lîk hat ile sonradan yazılmıştır. "Fetih şehidi" ve "şehit" olduğu belirtilen Mahmud Çelebi'ye ait, biri bugün mevcut olmayan iki erken dönem şahide ise tarihsizdir. Mevcut mezar taşlarından mezarlıkta fetih şehitleri, Bektaşîler, seçkinler ve semt sakinlerinin medfun olduğu anlaşılmaktadır.

Anadolukavağı Mezarlıkları

Boğaziçi'nin Anadolu yakasının bu uzak semtinde bulunan Küçük Şehitlik, Büyük Şehitlik, Ayazma ve Köy mezarlıklarında toplam 218 kadar Osmanlı dönemine ait mezar taşı tespit edilmiştir. Bunların tarihleri ise 1591 ile 1923-1924 yılları arasıdır.



12- İstanbul'da bir cenaze merasimi (Guer)

Çakmak Dede Mezarlığı

Beykoz ilçesinin merkezindeki bu mezarlıkta Osmanlı dönemine ait 126 mezar taşı bulunmaktadır. Tarihleri 1602/1603-1864/1865 yıllarına aittir.

Şahinkaya Mezarlığı

Beykoz'da Şahinkaya Caddesi üzerindeki bu mezarlıkta da 149 kadar eski mezar taşı mevcuttur. Bunların tarihleri ise XVII. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk çeyreği arasına aittir.

Mihrimah Sultan (Kanlıca) Mezarlığı

Adını Kanunî'nin kızından alan ve sahil yolundan dik yamaca doğru uzanan bu mezarlıkta 1595-1925 tarihli 300 kadar eski mezar taşı bulunmaktadır. Bunların arasında üst mevkilerdeki devlet adamlarına ve yakınlarına ait sanat değeri olan mezar taşları da vardır. Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1740-1741) ve ailesinin mezarları da buradadır. Buraya yeni defin de yapılmaya devam etmektedir.

Anadoluhisarı Mezarlığı

Göksu Deresi kıyısında olup Boğaziçi'nin Anadolu yakasında en iyi korunmuş mezarlıktır. En eski taş 1497-1498 tarihli ise de çoğunluğu XVIII. yüzyıl ve XX. yüzyılın başlarına aittir; yeni mezarlar da vardır. Burada 390 Osmanlı dönemine ait mezar taşı bulunmaktadır. Merkezden uzak sakin bir semt olan Anadoluhisarı'ndaki bu sayının fazlalığı dikkat çekicidir. Sadece Müslümanların meskûn olduğu bu semtin önceleri Boğaziçi'nin Anadolu yakası idari merkezi olması, XIX. yüzyıldan itibaren ise bu önemini kaybetmesiyle, yeni gömülerin eski mezarları pek işgal etmediği anlaşılmaktadır.

Kandilli Mezarlığı

Kandilli ile Küçüksu arasında, Küçüksu'ya bakan yamaçta bulunan bu mezarlığın yola yakın alt kısımlarında XVIII. yüzyıl sonlarına ait mezarlar vardır; üst taraftakiler ise yenidir. Devlet adamı ve yazar Recaizade Mahmud Ekrem (ö. 1913) ve oğulları Nijad ile Sunullah Emced'in kabirleri buradadır.

Eski Vaniköy Mezarlığı

Kandilli Kız Lisesi'nin altında, sahil yolu kıyısındaki bu mezarlıktan da yol genişletme ve lisenin yeni binasının inşası nedeniyle günümüze ancak 57 mezar taşı ulaşabilmiştir. Tarihleri ise 1738-1739 ile 1863-1864 yılları arasındadır.

Bunlardan başka Çengelköy'de Kuleli Askerî Lisesi'nin arkasında büyük bir mezarlık ve şehitlik, Beylerbeyi'nin üstünde Küplüce'de de küçük bir mezarlık vardır. Ancak bu semtlerde XX. yüzyıla kadar daha ziyade gayrimüslimlerin oturması ve bu mezarlıkların sahilden oldukça içeride olması, bunların XIX. yüzyıldan önce mevcut olmadığını göstermektedir.

Diğer Semtler

Bakırköy Mezarlığı

Tren istasyonunun kuzeyindeki mezarlıkta 137 mezar taşı tespit edilmiş, bunların 38'i XVIII. yüzyılın ikinci yarısına, 93'ü XIX. yüzyıla, diğerleri ise XX. yüzyılın ilk yarısına aittir. Burada yüksek rütbeli subay ve sivil bürokratlar ile yakınlarına ait çok sayıda mezar bulunmaktadır.

Sahrayıcedit Mezarlığı

Kadıköy ilçesinde, Sahrayıcedit Camii'nin kuzeyinde bulunan, üçgen şeklindeki bu mezarlığın üçte biri Osmanlı döneminden kalmadır. Ancak bunlar da XIX. yüzyılın sonlarından başlamaktadır. Burada Osmanlı Devleti'nin son döneminde üst mevkilerde bulunmuş çok sayıda devlet adamının kabri vardır.

Merdivenköy Bektaşî Tekkesi Mezarlığı

Diğer adı Şahkulu Sultan olan bu tekkenin mezarlığı, Sahrayıcedit Mezarlığı ile E-5 Ankara yolu arasındaki bölgededir. Genellikle tekke mensupları medfundur. Girişteki Ali Mansur Baba'nın 5x1,5 m büyüklüğündeki mezarı etrafında XIX. yüzyılın son çeyreğiyle XX. yüzyılın başlarına ait 45 Bektaşî mezar taşı bulunmaktadır. Şahkulu Sultan Baba'nın 3,40 m uzunluğundaki mezarı etrafında XVII. yüzyılın sonuna ait mezarlar vardır. Bu mezarlığın Kırklar Mezarlığı denilen kısmında ise çoğu XIX. yüzyıla ait mezar taşı vardır. Bunların arasında Has Ahur kâtibi Seyyid Muhammed Efendi'nin yakınlarından,



13- Tokludede/Sahabeler Haziresi



14- Merkez Efendi Camii Haziresi

1824-1825 yılında vebadan öldükleri anlaşılan yedi kişinin mezarı bulunmaktadır.

İstanbul'daki tarihî mezarlıkların tamamı burada tanıtılmaya çalışılanlardan ibaret değildir. Bugün tamamen yok olanlar olduğu gibi yeni açılan mezarlar nedeniyle çok az sayıda eski mezarın, daha doğrusu mezar taşının kaldığı birçok mezarlık vardır. Ayrıca mahalle aralarında kalmış küçük, eski mezarlıklar da vardır. Burada bütün tarihî mezarlıkları tek tek tanıtmak mümkün olmadığı için büyük olanlar ve eski mezar taşlarının nispeten daha çok olduğu mezarlıklar hakkında bilgi verilmiştir. Tabiatıyla Cumhuriyet döneminde birçok yeni mezarlık açılmış ve açılmaya devam etmektedir. Bunlar ilk açıldıklarında yerleşim dışında veya kenar semtlerde iken zamanla şehir içinde kalmışlardır. Hatta bugün şehir içinde kalan bu mezarlıklar yoğun defin nedeniyle dolmuş durumdadır.

İstanbul ili mezarlıkları bugün İstanbul Büyükşehir Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü'nün bulunduğu Beyoğlu bölgesinin dışında iki ana bölgede, İstanbul (Avrupa) yakasında 4, Anadolu yakasında ise 3 bölgeye ayrılmıştır. Eski, yeni bütün mezarlıkların toplamı 320'yi aşmış durumdadır (Tabloda bunların 270'inin listesi verilmiştir). Günde ortalama 200 kadar definin yapıldığı İstanbul'da bu sayının gittikçe artması da kaçınılmaz bir sonuçtur.

Türbe ve Hazireler

Sahabe Türbe veya Makamları

İstanbul'un fethi için seferlere katılıp şehit düştüğüne inanılan sahabe ve tâbiînle ilgili 29 türbe bulunmaktadır. Bunların büyük kısmı Ayvansaray ile Kariye Müzesi arasındaki bölgededir (16). Diğerleri ise Eyüp'te (4), Karaköy'de (3), Kocamustafapaşa'da (2), Topkapı, Şehzadebaşı, Sultanahmet, Eminönü'ndedir (ve Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı). İstanbul'da medfun bulunduğu farz edilen sahabelerden, sadece Ebu Eyyüb el-Ensarî'nin (Eyüp Sultan) kabri hakkında tarihî kayıtlar vardır. Evliya Çelebi'nin zikrettiği, Fatih'te Keskin Dede Mezarlığı'nda ve Kasımpaşa'da tersane arkasındaki mezarlıkta çok sayıda kûfî hatla yazılmış mezar taşları bulunan sahabenin mezarları ise günümüze ulaşmamıştır. Yine Ayvansaray'da Toklu Dede Haziresi'ne çok sayıda sahabenin defnedilmiş olduğu rivayet edilir. Nitekim mevcut sahabe kabirlerinin çoğu Ayvansaray bölgesindedir.

Ayvansaray'da Toklu Dede Haziresi'nde Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı türbede medfun bulunan Ebu Şeybe el-Hudrî'nin sahabi olduğu ve kuşatmalar sırasında surların yanında şehit düştüğü hakkındaki kayıtlara kaynaklarda rastlanmaktadır. Zikredilen yerlerde türbe veya kabirleri bulunan "el-Ensarî" lakaplı Hamdullah (Ahmed?), Abdullah, Muhammed, Cabir b. Abdullah ve Hüsam (Hişam?) b. Abdullah ile Abdurrahman
eş-Şamî, Vehb b. Huşeyre, Abdullah el-Hudrî, Amir, Hâfir, Şu'be, Dâye Hatun ve Hasan-Hüseyin kardeşlerin sahabe oldukları hakkındaki bilgiler ise Osmanlı dönemine, genellikle XIX. yüzyıla ait kitabe ve mezar taşlarına veya rivayetlere dayanmaktadır. Sahabe oldukları bilinen Ebu'd-Derda, Ebu Zer el-Ğıfarî, Ebu Said el-Hudrî, Ka'b, Cabir b. Abdullah (b. Semüre), Amr b. el-Âs'ın ise başka yerlerde, hatta Ebu'd-Derda'nın H 31, Ebu Zer el-Ğıfarî'nin H 32, Amr b. el-Âs'ın ise H 43 yılında, yani ilk kuşatmadan önce vefat ettikleri, Süfyan b. Uyeyne ile "Kerimeteyn"in (Çifte Sultanlar) ise tâbiînden oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla bunlara ait türbe veya kabirlerin makam oldukları aşikârdır. Baba Cafer, Edhem Efendi, Ali el-Mühtedî ve Muhammed b. Cabir el-Ensarî gibi bazı şahısların da sahabe veya tâbiînden olmadıkları hâlde halkın öyle inandığı anlaşılmaktadır.



15- Süleymaniye Camii Haziresi'ne defin için götürülen cenaze Kanunî Sultan Süleyman Türbesi'nin önünde (Pertusier)

İslam kültüründe iz bırakan ve onlara duyulan muhabbetin bir sonucu olarak âdeta paylaşılamayan birçok din ve tasavvuf büyüğüne birden fazla yerde türbe veya kabir yapılması yaygın bir gelenektir. Bir kişinin ancak bir yerde medfun olabileceği gerçeğinden hareketle diğerleri "makam" olarak, yani onu anmak, adını yaşatmak ve gözden ırak olmaması için yapılmaktadır. Aynı zamanda herhâlde onların varlığıyla bu şehrin şereflendiğine, böylece şehri İslami bir geçmiş oluşturarak meşrulaştırdıklarına inanmaktaydılar.
Türbelerin önemli bir kısmının Sultan II. Mahmud zamanında (1808-1839), hatta 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışından sonraki yıllarda inşa edilmiş veya yenilenmiş olması ise dikkat çeken bir durumdur. Ayrıca Sahaflarşeyhizade Vakanüvis Esad Efendi'nin nazmedip devrin ta'lîk üstadı Yesarîzade Mustafa İzzet Efendi'nin hattını yazdığı bu türbelerin kitabeleri ise Osmanlı sanatının güzel örneklerini teşkil ederler.

Diğer Türbe ve Hazireler

Osmanlı coğrafyasındaki şehirlerin, öncelikle payitaht İstanbul'un belli başlı özelliklerinden birisi hazirelerdir. Hazire, şehirdeki belirli binaların etrafında oluşan ve duvar ya da parmaklıklarla çevrili olan mezarlıklara verilen addır. Şehir hayatında hazireler, hayat ile ölümün âdeta kesiştiği, yüz yüze geldiği mekânlardır. Osmanlı İstanbul'unda mezarlıklar surdışında veya yerleşim merkezlerinin -o zaman için- dışında kalan büyük kabristanlar, Eyüp, Üsküdar, Galata (Beyoğlu) veya Boğaziçi semtlerindeki ve köylerdeki mezarlıklar ile suriçi ve dışı semtlerin içinde görülen türbe ve hazirelerden oluşmuştur. Burada söz konusu edeceğimiz hazireler, genellikle camiler başta olmak üzere, mescit, tekke, medrese, türbe, kütüphane, çeşme, sebil, namazgâh ve hamam gibi dinî ve sosyal merkezlerin etrafında görülür. Bazen bir türbe veya birkaç mezardan ibaret olan bu hazireler, bazen de birkaç yüz mezarı barındırır hâle gelmiştir. Bir araştırmaya göre suriçinde dinî ve sosyal merkez olarak belirlenen abidelerin sayısı 489'u bulmaktadır. Ancak bunların önemli bir kısmında hazire yoktur, bâninin türbesi veya mezarı vardır.[2] Diğer bir araştırmada ise suriçinde 146, Haliç'in kuzeyinde 17, surdışında 13 ve Üsküdar'da 47 olmak üzere İstanbul'da toplam 223 hazire belirlenmiştir. Fakat bu sayı yazarın da belirttiği gibi mevcudun tamamı değildir.[3]

2 Nicolas Vatin ve Stéphane Yerasimos, *Les Cimetières dans le Ville: Statut, Choix et Organisation des Lieux d'Inhumation dans Istanbul Intra Muros*, İstanbul 2001, s. 87-178. Suriçindeki türbe ve hazirelerin bir envanterini sunan bu önemli araştırma gibi, şehrin başta Eyüp ve Üsküdar olmak üzere diğer semtleri için de envanter çalışmaları yapılmalıdır.

3 Hans Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, çev. Selahattin Dilidüzgün, İstanbul 1997, s. 207-216.



16- Süleymaniye Camii Haziresi

Sultanların, şehzadelerin, valide sultanların ve vezirlerin yaptırdığı bazı camilerin ve Aziz Mahmut Hüdayî, Tophane Kâdirî ve Kocamustafapaşa Sümbüliye asitaneleri, Galata ve Yenikapı Mevlevîhaneleri, Merdivenköy Şah Kulu Bektaşî Tekkesi gibi bazı tekkelerin, II. Mahmut Türbesi gibi türbelerin hazireleri mezar sayısı çok olan mekânlardır. Suriçindeki belli başlı hazirelere şunlar örnek olarak verilebilir: Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Şehzade, Sokullu Mehmet Paşa, Atik Ali Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa, Mahmut Paşa, Davut Paşa, Cerrah Paşa, Murat Paşa, Küçük Ayasofya camileri, I. Abdülhamit, Turhan Valide Sultan, Hüsrev Paşa ve Şeyh Vefa türbeleri, Damat İbrahim Paşa, Kara Mustafa Paşa, Koca Sinan Paşa, Köprülü Mehmet Paşa ve Haseki Sultan medreseleri, Aydınoğlu Tekkesi, Yusuf Paşa ve Bekir Paşa mektepleri, Ragıp Paşa ve Esat Efendi kütüphaneleri, Amcazade Hüseyin Paşa Külliyesi, Hacı Necip Bey Çeşmesi, Hacı Mehmet Emin Ağa Sebili.

İstanbul'da hazirelerin başlangıçtan beri mevcut olup olmadığı veya ne zaman ortaya çıktığı konusu üzerinde durmamız gerekir. Çünkü suriçinde fetih ile XVI. yüzyıl sonu arasında inşa edilen abidelerin hazire bulunanlarının hemen hemen tamamında XV, XVI, hatta XVII. yüzyıla ait mezar taşına çok az rastlanmaktadır. Yani hazire erken tarihli bir abideye ait olsa bile, içinde bulunan mezar taşlarının büyük çoğunluğu XVIII, XIX ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine ait olduğu görülmektedir. Söz konusu bu erken dönemde hazirelerin büyük nispette bâniye (ve yakınlarına) ait türbe veya mezar ile sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Bu tablonun surdışı semtlerdeki hazirelerde de pek farklı olmadığını söylemek herhâlde mümkündür. O hâlde hazire geleneğinin bâninin (ve yakınlarının), bina tekke ise kurucu şeyhin türbe veya mezarı ile başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Abidenin avlu veya bahçesi defin için müsait olup itibar ve rağbet edilen bir mekân ise defin cazip hâle gelmiş olmalıdır.

Hazirelerin bu gelişme seyrine bazı örnekler verilebilir: Kiliseden dönüştürülen ve şehrin en eski camii kabul edilen Ayasofya'nın avlusunda defin, fetihten iki asır sonra başlamış, II. Selim ve sonrası sultan ve hanedan mensuplarının defnedildiği türbeler yapılmış, fakat bunların dışında hazire oluşturulmamıştır. Erken tarihli üç selatin camii olan Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinin hazirelerindeki mevcut mezar taşları ise geç tarihlidir. Fatih Camii haziresinde ilk mezar taşı 1479 tarihli olmakla birlikte çok sonra yenilenmiştir. Ondan sonraki taşın tarihi ise 1740'tır. Bu tarihten son mezar taşının tarihi olan 1983'e kadar tespit edilen 425 mezar taşının büyük kısmının tarihleri 1888-1921 yıllarına aittir. Beyazıt Camii'nde ilk mezar taşı 1623-1624 olduğu hâlde buradaki 55 mezar taşının büyük kısmının tarihi 1785-1835 yıllarına aittir. Süleymaniye Camii'nin haziresinde



17- Fatih Camii Haziresi

de toplam 104 mezar taşının en erken tarihlisi 1607-1608 ise de çoğunluğu XIX. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Erken dönem vezir camilerinin veya Şeyh Vefa Camii, Ebu Şeybe el-Hudrî Türbesi gibi abidelerin hazirelerinde de durum farklı değildir.

Diğer taraftan XIX. yüzyılda yüksek mevkilerdeki devlet adamlarının yaptırdığı külliyelere ve türbelere artık rastlanmamaktadır. Bu duruma herhâlde devletin bu yüzyılda maruz kaldığı ekonomik sıkıntıların sebep olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca 1868'de suriçinde ve meskûn alanlarda defin yasağı getiren bir karar alınmışsa da, Fatih ve Süleymaniye camileri ile Sultan Mahmut Türbesi'nde olduğu gibi, bazı hazirelerde bu yasağa pek uyulmadığı görülmektedir.

Şehir içinde, halkın bir şekilde faydalandığı veya önünden geçtiği binaların etrafında neden türbe ve hazireler oluşmuş olabilir? Bu sorunun cevabını verebilmemiz için herhâlde öncelikle yanında türbe (ve hazire) bulunan bu binaların hemen hemen tamamının vakıf olduğunu belirtmemiz gerekir. Öncelikle vakfı kuran kişinin öldüğünde yaptırdığı vakıf binasının yanına defnedilme arzusunun yönetim ve toplum tarafından herhâlde buna hakkı olduğu düşüncesiyle makul karşılandığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki bu uygulama, yani vâkıfın yaptırdığı hayır vakfının yanında türbesinin yapılması geleneği Osmanlı'dan çok önceleri de mevcuttur. Osmanlı döneminde ise vâkıfın türbesi veya kabriyle başlayan süreç, zamanla etrafında bir mezarlığın, yani hazirenin oluşmasıyla devam etmiş, XVIII ile XIX. yüzyıllarda definler en yoğun dönemine ulaşmıştır.

Bu rağbetin birçok sebebinin olduğu aşikârdır. Konuya bâni veya vâkıf açısından baktığımızda, kurduğu vakfı ve onun binasını bir şekilde halkın dinî veya sosyal ihtiyaçlarını karşılayacağı düşüncesiyle hizmete sunmaktadır. Bu teşebbüsünde İslam inancının bir unsuru olan ahirete yüz akıyla gitmek ve amel defterinin kapanmayacağına olan inancı etkili olmuş olmalıdır. Ayrıca bu vakıftan bir şekilde faydalanan insanlara da bu hizmeti sunan kişi olarak kendisinin hemen oracıkta hatırlanmasını temin ederek hayır dua edilmesini ve Fatiha okunmasını sağlamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. İşte bu nedenlerle bâninin, yaptırdığı binanın hemen



18- II. Mahmut Türbesi Haziresi

yanına defnedilmesi, mezar veya türbe yapılması yaygın hâle gelmiştir.

Hazire sakinlerine gelince; Osmanlı coğrafyasında zamanla, bânilerin/vâkıfların açtığı kapıdan ailesi, yakınları, hizmetkârları, köleleri, vakıf görevlileri, personel ve aileleri girmeye ve vakıf bina yanında defnedilmeye başlanmıştır. Binanın özelliğine ve önemine göre hazirelerde, bu sayılanların dışında bazı farklı grupların da defnedildiği görülmektedir. Bâni sultan, hanedan üyesi veya vezir ise mezarları sonraları hazire merkezinde kalmaktadır. Akrabaları, hizmetkârları vs. ise yakınlıklarına ve mevkilerine göre türbe çevresine, avluya veya yola yakın yerlere defnedilmektedir. Büyük ve önemli binaların hazirelerinde üst mevkilerdeki devlet ricalinin kabirleri bulunur. Bunların mezarları ve mezar taşları genellikle gösterişlidir ve sanat değeri yüksektir. Mesela Süleymaniye Camii'nin haziresi âdeta resmî protokolün uygulandığı bir mekândır. Hazirenin giriş kapısından bâni Kanunî Sultan Süleyman'ın türbesine giden yol üzerine vezir ve askerî erkânın gösterişli kabirleri dizilmiş durumdadır.

Anlaşılan odur ki bazı insanlar hayatta iken sahip oldukları makam, mevki ve itibarlarını öldükten sonra da kabirlerinin yeriyle, görüntüsüyle devam ettirmeyi arzulamakta ve burada olduğu gibi bâni/vâkıfın nüfuzundan vefat ettikten sonra da nasiplenmek istemektedirler. Diğer taraftan hizmet sunan binadan faydalanan kişiler, bâninin türbesinin yanından geçerken muhtemeldir ki hayır dua etmekte ve Fatiha okumaktadırlar. Sözü edilen insanlar aynı zamanda ziyaret edenlerin bu manevi ziyafetinden nemalanmak için o türbeye komşu olarak gömülmeye, hazireye dâhil olabilmeyi arzulamaktadırlar.

Hazire sakinleri açısından bakıldığında, tekke ve muadili hazirelerde başka bir tablo ile de karşılaşırız. Buralarda tekkenin şeyhleri başta olmak üzere, tekke ile irtibatı olan, tarikata intisap etmiş, toplumun her kesiminden insanların mezarlarına rastlanır. Tekkenin hitap ettiği kitle itibarıyla bu hazirelerin bazılarına orta tabaka, bazılarına ise, mesela Mevlevîhane hazirelerinde olduğu gibi "münevver" ve "devletlü"ler hâkimdir. Dolayısıyla bu mekânların hazireleri, bize müntesiplerinin



19- Eyüp Mezarlığı (Eyüp Sultan Camii'ne giderken)

prototipini, toplum içindeki dağılımını, hitap ettiği kitleyi tespit etmemizi sağlar.

Hazirelerin konumunda iki özellik dikkatimizi çeker: Hazirenin binanın kıble tarafında olması ile yoldan veya avludan geçenler tarafından görülebilir olması. Şehzade Camii ile Üsküdar'daki Yeni Valide Camii hazireleri, gösterilen bu özene verilebilecek güzel örneklerdir. Hazirelerin yola veya avluya bakan yönlerinde diğer bir özellik daha vardır. Bilindiği üzere İslam defin geleneğinde ölü, yüzü kıbleye dönük ve bedeni kıbleye paralel gelecek şekilde defnedilir. Mezar taşları ise genellikle kıbleye dikey gelecek şekilde, kitabe kısmı baş şahidesinde iç, ayak şahidesinde ise dış tarafında bulunur. Ancak avluya veya yola bakan cephede, özellikle ilk sıradaki mezarların şahideleri bu defa kıbleye, dolayısıyla avluya veya yola paralel gelecek şekilde dikilmektedir. Mezar taşı kitabeleri ve süslemeleri tabiatıyla mezar taşlarının avludan veya yoldan geçenlerin görebileceği tarafına kazınmaktadır. Böylece, bir taraftan ruhuna Fatiha okunması talebini muhataplarına en kolay ulaştırabilme şansını elde ederken onlara empati yapma fırsatını sunmuş olacaklardır. Zira bu mezar taşlarından bazılarının kitabelerinde Fatiha okunması talebi ile yetinilmeyip bizzat zâire (ziyaretçi) hitaben ölümü hatırlatan sözlere de yer verilmektedir:

Ziyaretden murâd hemân bir duâdır
Bugün bana ise yarın sanadır.
*
Çeşm-i ibretle nazar kıl mezarım taşına
Bilmez ahvâlim kimse tâ gelmeyince başına.
*
Geçme dur Allah içün ey zâir-i rûşen-nazar
Dîde-i ibretle kıl bu kabr-i pâke bir nigâh.
*
Âh mine'l-mevt!
Ey ziyaret iden mü'min
Bana bir Fatiha bahş it
Vücûdum târümâr olmuş
Duâ itmekle ihyâ it.

Bu ifadeler her tabutun üzerindeki örtüye nakşedilen "Her can ölümü tadacaktır."[4] veya "Kaçtığınız ölüm mutlaka sizi yakalayacaktır."[5] ayetlerinin halkın idrakine yansımasıdır âdeta. Ayrıca bu sözler, mezar taşları ve bilhassa yaşanan hayatın içinde mekân tutmuş olan hazireler, yaşayanlara ölüm gerçeğini her

4 el-Ankebût 29/57.

5 el-Cum'a 62/8.



20- Yahya Efendi Türbesi Haziresi

an hatırlatmaktadır. Mezar taşları sahipleri, kimliğini beyan edip Fatiha okunması talebinde bulunurken, aynı zamanda yaşayanlara ölümü hatırlatmakta, uyarma görevini üstlenmekte, âdeta "sarı kart" göstermektedir. Hazireler ise mezar taşlarının bu tek tek ifa ettikleri misyonu toplu şekilde yerine getirmektedir. Keza "Kabir ziyareti ölümü hatırlatır." hadis-i şerifinin,[6] Halife Hz. Ömer'in ölümü aklından çıkarmamak için yüzüğüne yazdırdığı "Vaiz olarak sana ölüm yeter."[7] veciz sözünün bir başka türlü anlatımıdır.

Ne kadar hayatın bir gerçeği olsa da günümüzde ölüm artık hatırlanmak istenmeyen bir olgu hâline gelmiştir. Dolayısıyla nüfus artışı, yer darlığı gibi zorunlu sebeplerin yanında bu kaçışın etkisiyle, bugün mezarlar yaşadığımız ortamın dışına itilmiş durumdadır. Buna rağmen günümüze ulaşan hazirelerin şehir içinde yaşanan hayatla iç içeliği, mezar taşlarının, ait olduğu kişinin sözcüsü gibi, önünden geçenlere hitap etmesi, dua ve Fatiha talebinde bulunması, ölümü lisan-ı hâl ile veya bizzat zikrederek hatırlatması, onların inatla fonksiyonlarını eda ettiklerini göstermektedir

6 Müslim, "Cenâiz", 106.

7 Süleyman Uludağ, "Ölüm (Tasavvuf)", *DİA*, XXXIV, 37.

İSTANBUL MEZARLIKLAR LİSTESİ

İstanbul 1. Bölge	**Bayrampaşa**	Beşyüzevler
	Esenler	Atışalanı
		Kemer
		Köyiçi
		Yeni Esenler
	Eyüp	Alibeyköy Eski
		Alibeyköy Yeni (Güzelyayla)
		Yeşilpınar
		Eyüp
		Tokmaktepe
		Mısırtarlası
		Necatibey
		Edirnekapı Şehitlik
		Sakızağacı Şehitlik
		Bayrampaşa
	Gaziosmanpaşa	Küçükköy
		Küçükköy İçi
		Taşlıtarla (Karlıtepe)
	Sultangazi	Cebeci
		Gazi
		Habipler
		Sultançiftliği (Mescid-i Selam)
		Yayla
	Zeytinburnu	Ayvalık
		Dedeler
		Eski Kozlu
		Eski Topkapı
		Kazlıçeşme
		Merkezefendi
		Silivrikapı
		Tahirefendi (Çürüklük)
		Topkapı Çamlık
		Topkapı Maltepe
		Yeni Kozlu
		Yeni Topkapı
	Fatih	Yedikule

İstanbul 2. Bölge	**Avcılar**	Avcılar
		Ambarlı
		Firuzköy
	Bağcılar	Bağcılar
		Büyükhalkalı
		Küçükhalkalı
		Bademlik
		Kirazlı
	Bahçelievler	Güneşli
		Kocasinan
		Kocasinan Eski (Köyiçi)
		Çobançeşme
		Yenibosna
		Osmaniye
	Bakırköy	Bakırköy (Kartaltepe)
	Başakşehir	Kayabaşı Eski
		Kayabaşı Yeni
		İkitelli
		Ayazma
		Şamlar
	Beylikdüzü	Gürpınar
		Kavaklı Eski
		Kavaklı Yeni
		Yakuplu
	Büyükçekmece	Ahmediye
		Büyükçekmece Eski
		Büyükçekmece Yeni
		Çakmaklı
		Güzelce
		Karaağaç
		Kumburgaz Eski
		Kumburgaz Yeni
		Mimarsinan
		Tepecik Eski (Merkez)
		Tepecik Yeni
		Türkoba
	Esenyurt	Esenyurt Eski
		Esenyurt Yeni
		Bahçeşehir (Hoşdere)
		Kıraç Eski
		Gülbahçe
		Kıraç Yeni
	Güngören	Güngören
	Küçükçekmece	Altınşehir
		Kanarya Eski
		Kanarya Yeni
		Sefaköy
		Şenlikköy
		Tepeüstü

İSTANBUL MEZARLIKLAR LİSTESİ

Beyoğlu bölge	**Beşiktaş**	Kuruçeşme
		Maçka
		Ortaköy
		Yahyaefendi
	Beyoğlu	Hasköy
		Kulaksız
		Sütlüce
		Zindanarkası
	Eyüp	Göktürk
		Kemerburgaz
	Kâğıthane	Hasdal
		Kâğıthane Eski
		Kâğıthane
		Sanayi
	Sarıyer	Aşiyan
		Emirgan
		Yeniköy
		İstinye
		Kireçburnu
		Çayırbaşı
		Sarıyer
		Rumelikavağı
		Bahçeköy Eski
		Bahçeköy Yeni
		Kilyos
	Şişli	Abide-i Hürriyet
		Ayazağa Eski
		Ayazağa Yeni
		Helvacıdede
		Karahasan
		Feriköy
		Zincirlikuyu

İstanbul 3. Bölge	**Arnavutköy**	Arnavutköy Asri
		Arnavutköy Eski
		Arnavutköy Yeni
		Boğazköy Eski
		Memba
		Bolluca
		Çilingir
		Dursunköy Yeni
		Dursunköy Dernekler
		Dursunköy Tarihî
		Durusu
		Hadımköy
		Deliklikaya
		Ömerli
		Yeşilbayır
		Haraçcı
		İmrahor
		Nakkaş Yeni
		Nakkaş Tarihî
		Sazlıbosna
		Taşoluk

İSTANBUL MEZARLIKLAR LİSTESİ

Bölge	İlçe	Mezarlık
İstanbul 4. Bölge	Silivri	Gümüşyaka Eski
		Gümüşyaka Yeni
		Çanta Eski
		Çanta Yeni
		Yolçatı
		Kavaklı Eski (Hürriyet)
		Kavaklı Yeni (Cumhuriyet)
		Ortaköy
		Kadıköy
		Selimpaşa Asri
		Alipaşa
		Silivri Asri
		Silivri Yeni
		Gazitepe
		Küçükkılıçlı
		Değirmenköy Asri
		Büyükçavuşlu Eski
		Büyükçavuşlu Yeni
		Büyükçavuşlu Asri
	Çatalca	Ferhatpaşa
		Kaleiçi
		Çakıl-1
		Çakıl-2
		İzzettin Asri
		İzzettin Yeni
		Çiftlikköy
		Ovayenice
		Karacaköy Asri
		Karacaköy Eski
		Karacaköy Merkez
		Binkılıç 1
		Binkılıç 2
		Binkılıç 3
	Büyükçekmece	Kamiloba Asri
		Kamiloba Yeni
		Celaliye Asri
		Muratbey
	Arnavutköy	Bahşayış

Bölge	İlçe	Mezarlık
Anadolu 1. Bölge	Ataşehir	Küçükbakkalköy
		İçerenköy
	Üsküdar	Karacaahmet
		Seyitahmet
		Bülbüldere
		Nakkaştepe
		Küplüce
		Çamlıca (Çakaldağ)
		Kandilli
		Çengelköy
	Ümraniye	Yukarı Dudullu
		Aşağı Dudullu
		Ihlamurkuyu
		Hekimbaşı
		Kocatepe
	Kadıköy	Mahmutbaba
		Ayrılıkçeşme
		Sahrayıcedid
		Merdivenköy
Anadolu 2. Bölge	Maltepe	Küçükyalı
		Başıbüyük
		Maltepe
		Büyükbakkalköy
		Gülsuyu
	Kartal	Kartal
		Yakacık
		Kurfalı
		Soğanlık
	Pendik	Yenişeyhli
		Kurtköy
		Koca
		Tavşantepe
		Temenye (Sahil)
		Dolayoba
		Harmandere
		Yayalar
		Eskişeyhli
		Osmangazi
	Sancaktepe	Samandıra Merkez
		Ferhatpaşa
		Ortadağ
	Tuzla	Tuzla
		Aydıntepe
		Şifa
		Aydınlıköy
		Tepeören
		Akfırat
		Orhanlı
	Adalar	Büyükada
		Heybeliada
		Burgazada
		Kınalıada
	Sultanbeyli	Fatih Sultan Mehmet
		Abdurrahmangazi
		Yavuz Selim
		Orhangazi
		Teferrüçtepe

İSTANBUL MEZARLIKLAR LİSTESİ

Anadolu 3. Bölge	**Beykoz**	Anadolu Hisarı
		Anadolu Kavağı1
		Anadolu Kavağı 2
		Çakmakdede
		Çubuklu
		Garipler
		Gaziyunus
		Kanlıca
		Kavacık
		Kemerüstü
		Paşabahçe
		Şahinkaya
		Tokatköy
		Yenimahalle
		Yuşa
		Baklacı
		Belediye Arkası
		Düzkestane
		Müzellef
	Çekmeköy	Alemdağ Merkez
		Çatalmeşe
		Ekşioğlu
		Nişantepe
		Çekmeköy Eski
		Çekmeköy Yeni
		Ömerli Merkez
		Taşdelen Asri
		Taşdelen Şehitler
		Valide Sultan
	Sancaktepe	Sarıgazi Eski
		Sarıgazi Yeni
		Yenidoğan
	Şile	Ağva Merkez
		Yakuplu
		Yeşilçay
		Çavuş
		Balıbey

İSTANBUL'DAKİ BAŞLICA HAZİRELER

Suriçi
Sultan I. Abdülhamit Türbesi
Amcazade Hüseyin Paşa Külliyesi
Atik Ali Paşa Camii
Atik İbrahim Paşa Camii
Aydınoğlu Tekkesi
Beyazıt Camii
Beşikçizade Tekkesi
Cafer Ağa Mescidi
Cerrahpaşa Camii
Çorlulu Ali Paşa Camii
Davut Paşa Camii
Etyemez Tekkesi Mescidi
Fatih Camii
Hekimoğlu Ali Paşa Camii
Hadım İbrahim Paşa Camii
Hindiler Tekkesi Mescidi
İmrahor Camii
İskender Paşa Camii
Kabakulak Tekkesi
Karamanî Pîrî Mehmet Paşa Camii
Kara Mustafa Paşa Medresesi
Koca Mustafa Paşa Camii
Köprülü Mehmet Paşa Medresesi
Küçük Ayasofya Camii
Laleli Camii
Sultan II. Mahmut Türbesi
Mahmut Paşa Camii
Mesih Mehmet Paşa Camii
Mihrimah Sultan Camii
Murat Paşa Camii
Nişancı Mehmet Paşa Camii
Onsekiz Sekbanlar Haziresi
Pertevniyal Valide Camii
Ragıp Paşa Kütüphanesi
Ramazan Efendi Camii
Sivasî Tekkesi Mescidi
Sokullu Mehmet Paşa Camii
Süleymaniye Camii
Şehzade Camii
Takyeci Camii
Turhan Valide Türbesi
Vefa Kilise Camii
Vefa Türbesi
Zeynep Sultan Camii
Surdışı-Eyüp
Alaca Tekke

Mustafa Paşa Tekkesi
Nişancı Mustafa Paşa Camii
Otakçılar Mescidi
Perişan Baba Tekkesi
Seyyit Nizam Camii
Sivasî Tekkesi
Şeyh Murat Tekkesi
Takyeci İbrahim çavuş Camii
Ya Vedut Türbesi
Yenikapı Mevlevîhanesi
Beyoğlu-Beşiktaş
Abide-i Hürriyet Tepesi
Barbaros Türbesi
Cihangir Camii
Firuz Ağa Camii
Galata Mevlevîhanesi
Kâdirî Tekkesi – Tophane
Kılıç Ali Paşa Camii
Okmeydanı Namazgâh
Piyale Paşa Camii
Sinan Paşa Camii
Vişneli Tekke
Üsküdar
Ahmediye Camii
Atik Valide Camii
Ayazma Camii
Aziz Mahmut Hüdayî Tekkesi Camii
Fenaî Ali Efendi Tekkesi Camii
Feyzullah-ı Hindî Tekkesi
İmrahor Camii
İnadiye Camii
Kaptan Paşa Camii
Kartal Baba Tekkesi Mescidi
Kurban Nasuh Baba Tekkesi Camii
Mihrimah Sultan Camii
Nalçacı Tekkesi
Nasuhi Tekkesi Camii
Özbekler Tekkesi
Rum Mehmet Paşa Camii
Selimiye Camii
Sinan Paşa Camii
Şehit Süleyman Paşa Camii
Şemsi Paşa Camii
Şeyh Devatî Mustafa Efendi Camii
Şeyhülislam Arif Hikmet Bey Haziresi
Üsküdar Mevlevîhanesi
Yeni Valide Camii

KAYNAKLAR*

Açıkgöz, Yusuf, "Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Ayanoğlu, F. İsmail, "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri", *VD*, 1958, sy. 4, s. 193-203.

Bacqué-Grammont, J. L., H.-P. Laqueur ve N. Vatin, "Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları, Uygulanan Yöntemler ve Bilgisayarla Yapılabilecek İşlemler", *Erdem*, 1990, c. 6, sy. 16, s. 197-216.

Bacqué-Grammont, J. L., H.-P. Laqueur ve N. Vatin, "Corpus de Steale Turcicae V. Le Tekke Bektaşi de Merdivenköy", *Anatolia Moderna/ Yeni Anadolu*, 1991, sy. 2, s. 92-135.

Berk, Süleyman, *Zamanı Aşan Taşlar*, İstanbul 2006.

Dikbıyık, Tuba Ruhengiz, "Hat, Süsleme Sanatları ve Mimarî Üslup Bakımından Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, VIII c., İstanbul 1993-1995, tür.yer.

Eldem, Edhem, "Osmanlı Mezar Taşlarında Gelenek ve Modernlik Değişen Ölüm", *Toplumsal Tarih*, 2003, sy. 110, s. 42-51.

Eldem, Edhem, *İstanbul'da Ölüm Osmanlı-İslam Kültüründe Ölüm ve Ritüelleri*, İstanbul 2005.

Eldem, Edhem, "Mezarlıklar Kenti İstanbul", *İstanbul'un Ruhu*, ed. Zerrin İren, İstanbul 2007, s. 66-73.

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, İstanbul 1999, c. 1.

Eyice, Semâvi, "Mezarlıklar ve Hazireler", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, ed. J.-L. Bacqué-Grammont ve Aksel Tibet, Ankara 1996, c. 1, s. 123-134.

Eyice, Semâvi, "Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı", *DİA*, IV, 285-286.

Galitekin, Ahmet Nezihi, *Beykoz Kitâbeleri*, III c., İstanbul 2008.

Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu,18-20 Aralık 1998, İstanbul 1999.

Gününç, Fevzi ve Ali Rıza Özcan, *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi*, III c., İstanbul 2007.

Haskan, Mehmet Nermi, *Eyüp Sultan Tarihi*, II c., İstanbul 2008.

Haskan, Mehmet Nermi, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, III c., İstanbul 2001.

İmanov, Bilge Özel ve Yunus Uğur (ed.), *Vefa'nın Cennet Bahçeleri*, II c., İstanbul 2011.

İşli, Necdet, "Karacaahmet Mezarlığı", *DİA*, XXIV, 375-377.

İşli, Necdet, "II. Mahmud'un Hazire Kataloğu/Cataloque of the Graveyard of Mahmud II's Mausoleum", *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul/Istanbul in the Process of Being Rebuilt*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2010 s. 338-410.

Koçu, Reşat Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi*, XI c., İstanbul 1958-1974, tür. yer.

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, II c., İstanbul 1976-77.

Kucur, Sadi S., "Üsküdar Şemsi Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları", *Üsküdar*

Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler, İstanbul 2004, c. 2, s. 26-58.

Kucur, Sadi S., "Üsküdar Yeni Valide Camii Haziresi Mezar Taşları", *Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006: Bildiriler*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, c. 1, s. 213-280.

Kucur, Sadi S., "Üsküdar Nalçacı Şeyh Halil Efendi Tekkesi Haziresi Mezar Taşları", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V: 1-5 Kasım 2007:* Bildiriler, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2008, c. 2, s. 329-378.

Kut, Günay ve Edhem Eldem, *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, İstanbul 2010.

Sürün, Mustafa, "İstanbul Şeyh Vefâ Camii Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006, s. 287-292.

Sürün, Mustafa, "Sessizler Bahçesi", *Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi*, ed. S. Mülayim, Ankara 2007, s. 270, 277.

Yılmaz, Necdet ve Coşkun Yılmaz, *İstanbullu Sahabeler*, 3. bs., İstanbul 2012.

Ziyrek, Ali, "Süleymaniye Külliyesi Türbeleri ve Haziresi", *Vakıf Restorasyon Yıllığı*, 2011, sy. 3, s. 123-132.

* Dipnotlarda yer almayan kaynaklar.

KÜLTÜR A.Ş.

İSAM

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ